VISIT…

МИШЕЛЬ УК

УПРАВЛЕНИЕ СОБОЙ И ДРУГИМИ

УПРАВЛЕНИЕ СОБОЙ И ДРУГИМИ

Издание осуществлено в рамках программы содействия издательскому делу «Пушкин» при поддержке Посольства Франции в России и Французского института /министерства Иностранных и европейских дел Франции

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication Pouchkine, a bénéficié du soutien de l'Ambassade de France en Russie et de l'Institut français/ministère français des Affaires étrangères et européennes

MICHEL FOUCAULT

LE GOUVERNEMENT DE SOI ET DES AUTRES

Cours au
Collège de France
(1982–1983)

Édition établie sous la direction
de François Ewald et Alessandro Fontana,
par Frédéric Gros

Hautes Études

Gallimard
Seuil

МИШЕЛЬ ФУКО

УПРАВЛЕНИЕ СОБОЙ И ДРУГИМИ

Курс лекций,
прочитанных
в Коллеж де Франс
в 1982–1983 учебном году

Перевод с французского А.В. Дьякова

Санкт-Петербург
«Наука»
2011

УДК 1(091); 17
ББК 87.3; 87.7
Ф 94

Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982—1983 учебном году / М. Фуко; Пер. с фр. А. В. Дьяков. — СПб.: Наука, 2011. — 432 с.

ISBN 978-5-02-025469-5

Лекционный курс Мишеля Фуко «Управление собой и другими» был прочитан в Коллеж де Франс в 1982—1983 учебном году. Здесь Мишель Фуко развивает темы, обозначенные в «Герменевтике субъекта» (1981—1982 учебный год), и намечает некоторые идеи, которые получат развитие в двух последних томах «Истории сексуальности» («Использование удовольствий» и «Забота о себе»). Тексты лекций этого года должны были войти в книгу «Управление собой и другими», публикации которой помешала болезнь и смерть Фуко. Основным понятием курса стала *parrêsia* — многозначный термин, позволивший Фуко обозначить проблему высказывания правды в философском дискурсе, прослеживающуюся от античности до наших дней. Благодаря такой проблематизации Фуко заново пересматривает смысл философии как практики преобразования себя, позволяющей управлять собой и другими. Политика при этом оказывается обязательным испытанием, через которое должна пройти философия.

Для историков, философов, экономистов и всех, кто интересуется современным состоянием западноевропейской мысли.

© Seuil / Gallimard, 2008
© Издание на русском языке, распространение на территории Российской Федерации
© Издательство «Наука», 2011
© А. В. Дьяков, перевод, послесловие, 2011
© П. Палей, оформление, 2011

ISBN 978-5-02-025469-5 (рус.)
ISBN 978-2-02-065869-0 (фр.)

Вместо предисловия

Мишель Фуко преподавал в Коллеж де Франс с января 1971 г. до своей смерти в июне 1984 г., за исключением 1977 г., когда он смог воспользоваться отпуском, предоставляемым раз в семь лет. Его кафедра называлась «История систем мысли».

Она была создана 30 ноября 1969 г. по предложению Жюля Вюйемена и по решению общего собрания профессоров Коллеж де Франс вместо кафедры «Истории философской мысли», которой до своей смерти руководил Жан Ипполит. То же общее собрание 12 апреля 1970 г. избрало Мишеля Фуко руководителем новой кафедры.[1] Ему было 43 года.

Мишель Фуко произнес свою инаугурационную лекцию 2 декабря 1970 г.[2]

Преподавание в Коллеж де Франс подчиняется особым правилам. Профессора обязаны отводить преподавательской работе 26 часов в год (максимум половина времени может отдаваться на семинары[3]). Каждый год они должны представлять оригинальное исследование, что заставляет их постоянно об-

---

[1] Мишель Фуко закончил брошюру, представляющую его кандидатуру, следующей формулировкой: «Нужно заняться историей систем мысли» (*Foucault M.* Titres et travaux // Dits et Écrits, 1954—1988 // Éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. 4 vol., t. I. P. 846).

[2] Она была опубликована издательством «Gallimard» в мае 1971 г. под названием «Порядок дискурса».

[3] Что Мишель Фуко и делал до начала 1980-х гг.

новлять содержание своего курса. Посещение лекций и семинаров совершенно свободное; не требуется ни записи, ни диплома. Причем профессор не может не допускать на них кого-либо из слушателей.[4] В Коллеж де Франс говорят, что профессора здесь имеют дело не со студентами, но со слушателями.

Лекции Мишеля Фуко проводились по средам, с начала января до конца марта. Весьма многочисленная аудитория, состоявшая из студентов, преподавателей, соискателей и просто любопытствующих, среди которых было много иностранцев, занимала два амфитеатра Коллеж де Франс. Мишель Фуко часто жаловался на дистанцию, отделявшую его от «публики», и на недостаток общения, обусловленные самой формой лекции.[5] Он мечтал о семинаре, который стал бы местом подлинно коллективной работы. В последние годы после лекций он оставлял много времени для ответов на вопросы слушателей.

Вот как журналист «Nouvel Observateur» Жерар Петижан в 1975 г. описывал атмосферу этих лекций: «Фуко быстро выходит на арену, подобно ныряльщику рассекает толпу, перешагивает через тела, чтобы добраться до своего кресла, отодвигает в сторону магнитофоны, чтобы разложить свои бумаги, снимает куртку, включает лампу и, не теряя времени, начинает. Сильный, завораживающий голос разносится громкоговорителями, это единственная уступка современности в этом зале, слабо освещенном гипсовыми плафонами. В аудитории триста мест, но в нее набилось пятьсот человек, занимающих каждый все свободное пространство [...] Никаких ораторских эффектов. Все ясно и очень убедительно. Нет ни

---

[4] Это правило действует только в Коллеж де Франс.

[5] В 1976 г. в надежде — тщетной — уменьшить число слушателей Мишель Фуко перенес время своих лекций, читавшихся ближе к вечеру, в 17.45, на 9 часов утра. См. начало первой лекции (7 января 1976 г.) курса «Нужно защищать общество» («Il faut défendre la société». Cours au Collège de France, 1976 / Éd. s. dir. F. Ewald & A. Fontana, par M. Bertani & A. Fontana. Paris: Gallimard; Le Seuil, 1977 (*Фуко М.* Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975—1975 учебном году / Пер. Е. А. Самарской. СПб.: Наука, 2005. С. 21—23)).

малейшего элемента импровизации. У Фуко всего двенадцать часов в год, чтобы во время публичных лекций рассказать о проделанных им за прошедший год исследованиях. Поэтому он максимально уплотняет материал, заполняя все поля, как те корреспонденты, которым еще многое нужно сказать, тогда как бумажный лист кончается. 19.15. Фуко останавливается. Студенты устремляются к его столу. Не для того, чтобы поговорить с ним, но чтобы выключить магнитофоны. Вопросов нет. В этой толпе Фуко совершенно одинок». Сам Фуко комментировал: «Нужно было бы обсудить то, о чем я говорил. Иногда, если лекция не удалась, нужно совсем немного, один вопрос, чтобы все расставить по местам. Но этот вопрос никогда не задается. Во Франции влияние группы делает всякую реальную дискуссию невозможной. И поскольку обратной связи нет, лекция театрализуется. Я словно актер или акробат перед этими людьми. И когда я заканчиваю говорить, я ощущаю тотальное одиночество...[6]

Мишель Фуко подходил к своему преподаванию как исследователь: наработки для будущей книги, распашка полей проблематизации формулировались скорее как приглашение, обращаемое к потенциальным исследователям. Поэтому лекции в Коллеж де Франс не дублируют опубликованные книги. Они не являются и их наброском, даже если темы книг и лекций порой совпадают. У них свой собственный статус. Они следуют особому дискурсивному режиму «философских акций», практикуемых Мишелем Фуко. Здесь он по-особому разворачивает программу генеалогии отношений знания/власти, в соответствии с которой будет выстраиваться вся его работа с начала 1970-х гг. — в противоположность археологии дискурсивных формаций, которая доминировала у него прежде.[7]

Кроме того, его лекции были актуальны. Приходивший на них слушатель пленялся не только выстраивавшимся неделя за неделей рассказом; он соблазнялся не только стро-

---

[6] *Petitjean G.* Les Grands Prêtres de l'université française // Le Nouvelle Observateur. 7 avril 1975.

[7] См. в особенности: *Foucault M.* Nietzshe, la généalogie, l'histoire // Dits et Écrits. T. II. P. 137.

гостью изложения; он находил в них свет, проливаемый на современность. Искусство Мишеля Фуко состояло в том, чтобы поверять современность историей. Он мог говорить о Ницше или об Аристотеле, о психиатрической экспертизе XIX в. или о христианском пастырстве, и слушатель всегда мог извлечь из этого что-то о настоящем или о современных ему событиях. В своих лекциях Мишель Фуко искусно сплетал ученую эрудицию, личную причастность и работу над происходящим.

*

Когда в семидесятые годы происходило развитие и совершенствование кассетных магнитофонов, стол Мишеля Фуко оказался буквально завален ими. Благодаря этому сохранились его лекции (и некоторые семинары).

Настоящее издание опирается на публичные выступления Мишеля Фуко. Оно передает по возможности буквальную транскрипцию.[8] Мы старались передать ее как она есть. Однако перевод устной речи в письменную предполагает вмешательство издателя: как минимум, нужно ввести пунктуацию и деление на абзацы. Наш принцип заключался в том, чтобы всегда оставаться как можно ближе к произносимым лекциям.

Когда это представлялось необходимым, мы устраняли повторы и оговорки; прерванные фразы были восстановлены, а некорректные конструкции исправлены.

Многоточия в квадратных скобках означают, что запись неразборчива. Когда фраза неясна, в квадратных скобках приводится соответствующее пояснение или дополнение.

Звездочками внизу страницы отмечены отличающиеся от устной речи варианты заметок, которые использовал Мишель Фуко.

Цитаты были проверены, в примечаниях даны ссылки на использованные тексты. Критический аппарат ограничивается

---

[8] Использовались главным образом записи, сделанные Жераром Бюрле и Жаком Лагранжем, хранящиеся в Коллеж де Франс и в IMEC.

прояснением темных мест, объяснением некоторых аллюзий и уточнением критических моментов.

С целью облегчить чтение каждая лекция предваряется кратким перечнем, указывающим основные смысловые линии.

Текст лекций дополняет резюме, опубликованное в «Ежегоднике Коллеж де Франс». Мишель Фуко обычно писал их в июне, вскоре после окончания курса. Это позволяло ему ретроспективно прояснить свои замысел и цели. Это дает о них наилучшее представление.

Каждый том заканчивается изложением «ситуации», ответственность за которое лежит на издателях данного лекционного курса: речь идет о том, чтобы познакомить читателя с элементами биографического, идеологического и политического контекста, расположить лекции по отношению к опубликованным трудам и дать указания относительно места, занимаемого курсом в творчестве Фуко, что позволяет облегчить его понимание и избежать недоразумений, которые могли бы возникнуть из-за незнания обстоятельств, в которых каждый курс готовился и читался.

Курс «Управление собой и другими», прочитанный в 1983 г., отредактирован Мишелем Сенеляром.

*

Настоящая публикация лекционных курсов в Коллеж де Франс открывает новую грань «творчества» Мишеля Фуко.

В строгом смысле речь не идет о неизданных текстах, поскольку настоящее издание воспроизводит публичные выступления Мишеля Фуко, а не тщательно подготовленные им рабочие записи.

Даниэль Дефер, владеющий рукописями Мишеля Фуко, позволил издателям ознакомиться с ними. За что они ему чрезвычайно признательны.

Настоящее издание лекций, прочитанных в Коллеж де Франс, осуществлено с разрешения наследников Мишеля

Фуко, пожелавших тем самым удовлетворить настоятельные просьбы, обращенные к ним как из Франции, так и из-за границы. Их условием была предельная тщательность при подготовке издания. Издатели старались оправдать оказанное им доверие.

Франсуа Эвальд и Алессандро Фонтана

ЛЕКЦИИ 1982—1983 гг.

Лекция от 5 января 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Замечания о методе. — Обзор текста Канта: Что такое Просвещение? — Условия публикации: журналы. — Встреча христианского Aufklärung *и иудейского* Haskala: *свобода совести. — Философия и современность. — Вопрос о революции. — Две ветви критики.*

Прежде всего я хотел бы сказать о том, как много для меня значит ваше неизменное присутствие. Я хотел бы сказать также, что порой трудновато читать лекцию вот так, не имея возможности к ней вернуться, обсудить ее, не зная о том, вызовет ли она отклик у тех, кто работает над диссертациями или учится в магистратуре, даст ли она им возможность задуматься, заняться делом. С другой стороны, в этом заведении, порядки которого весьма либеральны, мы не имеем права проводить закрытый семинар, мы принимаем всех слушателей. Так что в этом году мне этого сделать не удастся. Но тем не менее я хотел бы не столько для вас, сколько из собственного эгоизма, иметь возможность встречаться *Off-Broadway*, помимо лекций, с теми из вас, кто мог бы время от времени обсуждать те предметы, о которых я говорю в этом году или говорил раньше где-то еще. Так вот, прежде чем мы сможем организовать эту маленькую группу или во всяком случае эти маленькие неформальные и внешние встречи в рамках курса и в самом заведении, надо думать, пройдет одна или две лекции. Через неделю или две я сообщу вам время и место. К сожалению, я не могу предложить этого всем, поскольку в таком случае мы вернулись бы [к тому, что имеем]. Еще раз: я

спрашиваю тех из вас, кто работает в университетской структуре и кто желал бы иметь возможность для обсуждения, хотят ли они встретиться в другом месте, которое предложу я. И еще: я ничего не имею против самой широкой аудитории, имеющей такое же право на даваемое здесь образование, каким пользуется всякий французский гражданин.

Итак, курс этого года, вероятно, окажется несколько разрозненным и дисперсным. Я хотел бы вернуться к некоторым темам, к которым обращался или которые затрагивал на протяжении последних лет, я бы даже сказал, на протяжении тех десяти или двенадцати лет, что я преподавал здесь. Я хотел бы просто в плане общей ориентировки сказать не о темах или принципах, но о некоторых ориентирах, что я наметил для самого себя в своей работе.

В том общем проекте, что носит название «история мысли»,[1] я ставил задачу сделать нечто совершенно иное, нежели то, чем занимается (впрочем, совершенно правомерно) большинство историков идей. Во всяком случае, я бы хотел отмежеваться от двух методов (тоже, впрочем, вполне правомерных). Во-первых, от того, что можно назвать историей ментальностей, от того, что, если охарактеризовать его схематически, оказывается историей, располагающейся на той оси, что идет от анализа реального поведения к выражениям, которыми может сопровождаться это поведение, либо предшествуя ему, либо следуя за ним, либо предписывая его, либо его скрывая, оправдывая и т. п. С другой стороны, я хотел бы отмежеваться от того, что можно назвать историей репрезентаций или репрезентативных систем, то есть историей, что имеет, могла бы иметь, может иметь две цели. Первая заключается в исследовании репрезентативных функций. А под «исследованием репрезентативных функций» я понимаю изучение той роли, что могут играть репрезентации либо в отношении представляемого объекта, либо в отношении представляющего их себе субъекта — речь идет об исследовании идеологий. Другой полюс предполагаемого исследования репрезентаций — это анализ оценок, репрезентативных для системы репрезентации, то есть анализ представлений в зависимости от познания — от содержания познания или его порядка и формы, — рассматриваемого как критерий истины или во всяком случае истины-ориентира, по отношению к которому можно говорить о ценности, репрезентативной для той или иной системы

мысли, понимаемой как система представлений о данном объекте. Таким образом, я попытался расположить историю мысли между этими двумя возможностями, двумя темами (историей ментальностей и историей репрезентаций). А под «мыслью» я понимал исследование того, что можно назвать средоточиями опыта, где одно сходится с другим: во-первых, формы возможного знания; во-вторых, нормативные основания поведения индивидов; и наконец, вероятные способы существования возможных субъектов. Эти три элемента — формы возможного знания, нормативные основания поведения и вероятные способы существования возможных субъектов — эти три вещи или, скорее, сочетание этих трех вещей, я полагаю, можно назвать «средоточием опыта».

Именно в этой перспективе я пытался когда-то исследовать такую штуку, как безумие,[2] которое я понимал не как неизменяющийся в истории объект, якобы отражавшийся в разных системах репрезентации в зависимости от различных репрезентативных оценок. Кроме того, история безумия для меня не была способом исследовать отношение к безумию на протяжении веков или в настоящее время. Это было попыткой исследовать безумие как опыт нашей культуры, уловить безумие, во-первых, как точку, исходя из которой формировался ряд более или менее разнородных знаний и формы развития которой подвергались исследованию: безумие как матрица знания чисто медицинского, специфически психиатрического, психологического, социологического и т. п. типов. Во-вторых, безумие в той мере, в какой оно выступает как форма знания, оказывалось также совокупностью норм, позволявших различать безумие как феномен девиации в обществе и в то же время как норму отношения таких нормальных индивидов, как врачи, психиатрический персонал и т. п., к феномену безумия и к сумасшедшим. Наконец, в-третьих, исследовать безумие в той мере, в какой опыт безумия определяет складывание определенного способа быть нормальным субъектом, в противоположность и по отношению к субъекту безумному. Вот три аспекта, три измерения опыта безумия (форма знания, матрица поведения, организация способа быть субъектом), которые я с бульшим или меньшим успехом и эффективностью пытался связать воедино.

Та работа, которую я попытался предпринять, заключалась в том, чтобы изучить по очереди каждую из этих трех линий, выяснив, какой должна была быть форма исследований в отношении методов и понятий начиная с того момента, когда стали изучать эти вещи, эти линии, во-первых, в качестве измерений опыта, а во-вторых, в их взаимоотношениях друг с другом.

Исследовать прежде всего линии формирования знания — вот что я попытался сделать применительно к таким эмпирическим наукам XVII–XVIII вв., как естественная история, всеобщая грамматика, экономия и т. п., и это стало для меня образцом исследования формаций знания.[3] И тут я обнаружил, что если мы действительно хотим изучать опыт как матрицу формирования знания, нужно не анализировать развитие или прогресс знания, но выяснить, какие дискурсивные практики конституировали матрицу возможного знания, выявить в этих дискурсивных практиках правила игры истинного и ложного, в общем, формы веридикции. В целом речь шла о том, чтобы перенести внимание с истории знания на анализ знания, дискурсивных практик, организующих и конституирующих матричный элемент этого знания, и исследовать эти дискурсивные практики как регулятивные формы веридикции. Исследование знания, дискурсивных практик и правил веридикции — вот то смещение, что я долгое время пытался провести.

Во-вторых, речь шла о том, чтобы исследовать, скажем так, нормативные матрицы поведения. И здесь смещение состояло в том, чтобы анализировать не Власть с большой «В», институции власти, всеобщие или институциональные формы господства, но техники и процедуры, при помощи которых другим навязывается определенное поведение. То есть я пытался поставить вопрос о норме поведения в терминах осуществляемой власти и исследовать эту осуществляемую власть как пространство процедур управления. Кроме того, смещение заключалось в том, чтобы перевести исследование нормы в [исследование] отправлений власти, а затем перейти от исследования отправлений власти к, скажем так, процедурам управления. Здесь я выбрал примеры преступности и дисциплины.[4]

Наконец, в-третьих, речь шла о том, чтобы исследовать конституирование способа быть субъектом. Здесь смещение заключалось в том, что вместо того чтобы ссылаться на теорию

субъекта, мне показалось необходимым попытаться исследовать различные формы, в которых индивид конституирует себя самого в качестве субъекта. Взяв пример сексуального поведения и истории половой морали,[5] я попытался выяснить, как и в каких конкретных формах отношения к себе индивид побуждается к тому, чтобы конституироваться как моральный субъект своего сексуального поведения. Другими словами, речь шла о том, чтобы перейти от вопроса о субъекте к анализу форм субъективации и рассмотреть эти формы в свете техник/технологий отношения к себе или, если угодно, в свете того, что можно назвать прагматикой себя.

Заменить историю познания историческим анализом форм веридикции, историю господства — историческим анализом процедур управления, теорию субъекта — историей субъективности, историческим анализом прагматики себя и принимаемых ею форм — вот те разнообразные подходы, что я пытался по возможности применить к тому, что можно назвать «опытом». Опыт безумия, болезни, преступности и сексуальности — таковы средоточия опыта, значимые для нашей культуры. Вот тот путь, которому я пытался следовать и который стоило бы восстановить, чтобы обозначить этот момент. Впрочем, все это вы уже знаете.*

---

* Рукопись содержит отступление, которое Фуко в своей устной речи пропускает:

«Каков смысл этого предприятия?

На первый взгляд, обнаруживаются лишь «отрицательные», негативистские аспекты. Это историцистский негативизм, поскольку речь идет о том, чтобы заменить теорию познания, власти или субъекта анализом определенных исторических практик. Номиналистский негативизм, поскольку речь идет о замене таких универсалий, как безумие, преступление, сексуальность, анализом опыта, конституирующего единичные исторические формы. Негативизм, в тенденции нигилистский, если понимать под этим форму мышления, которая вместо того, чтобы связывать практики с позволяющими их измерить системами ценностей, вписывает эти системы ценностей, хотя бы и сверхчувственных, в игру произвольных практик.

К этим возражениям или, вернее, к этим «упрекам» нужно отнестись очень серьезно. Поскольку эти «упреки», то есть возражения, таковы, что те, кто их делает, неизбежно подписываются под тем, что за ними стоит. Эти разнообразные возражения/упреки предполагают или навязывают что-то вроде имплицитного договора о теоретическом ре-

Когда я нащупал эти три измерения, обнаружилось, что в каждом из обозначенных исследований я несколько произвольно (поскольку говорится об этом задним числом) систематизирую какие-то выпавшие из них вещи, которые я оставил в стороне и которые, в то же время, представлялись мне интересными и, быть может, ставили новые проблемы. В этом году я хотел бы вернуться еще к нескольким моментам из того, что уже было пройдено: например к тому, что я говорил вам в прошлом году по поводу *parrêsia*, к дискурсу правды в регистре политики. Мне кажется, этот этюд позволит пристальнее рассмотреть, с одной стороны, проблему отношений между управлением собой и управлением другими, а также их происхождение и генеалогию, а с другой — политический дискурс, по существу нацеленный на управление государем, по крайней мере некоторые формы политического дискурса, [имеющего своей] целью управление государем, душой государя, осуществляемое советником, философом, педагогом, пекущимися о его душе. Дискурс истины, дискурс об истинности, адресованный государю и душе государя: такова будет одна из первых моих тем. Я хотел бы также вернуться к тому, о чем говорил, кажется, два или три года назад относительно искусства управлять XVI века.[6] Пока

шении, в терминах которого историцизм, номинализм, нигилизм друг друга дисквалифицируют: никто не осмелится их декларировать, а подвох состоит в том, что ничего не остается, как принять вызов, то есть подписаться... Достойно удивления, что историцизм, номинализм, нигилизм неизменно представлялись как возражения, и главным образом потому, что форма дискурса такова, что не приемлет их.

1. Вопрос историцизма: какое влияние имело и может иметь историческое исследование на пространство исторической мысли?

2. Вопрос номинализма: каково влияние номиналистской критики на исследование культур, знания, институций, политических структур?

3. Вопрос нигилизма: каково было и каким может быть влияние нигилизма на принятие и трансформацию систем ценностей?

На возражения, стремящиеся дисквалифицировать нигилизм/номинализм/историцизм, надо попытаться ответить историцистским, номиналистским, нигилистским исследованием этого направления. Я хочу сказать: не выстраивать систематическую универсальную форму этой мысли в терминах истины и нравственной ценности, а попытаться выяснить, как могла сложиться и развиваться эта критика, эта форма мысли. Этим-то мы и займемся в настоящем году, но сперва обозначим общий горизонт».

точно не знаю, что из этого получится, но я хотел бы вернуться к оставшимся непроработанными документам. Я использую в высшей степени официальный термин «документы», [подразумевая] те линии, которых я коснулся и которые наметил, но оставил непрорисованными, пройдя мимо.

На этой неделе я хотел бы начать со своего рода *экскурса*, среза (exergue). В качестве среза я хотел бы рассмотреть текст, быть может, не вполне совпадающий с темами, на которые я буду ориентироваться бóльшую часть курса этого года. Тем не менее мне представляется, что он точно подмечает и формулирует в сжатых терминах одну из тех важных проблем, что я хотел бы обсудить: проблему отношения между управлением собой и управлением другими. С другой стороны, мне кажется, что меня может к этому подвести не только то, что он говорит об этом предмете, но и то, как он это говорит — без излишнего хвастовства, [или скорее] не без хвастовства. На мой взгляд, этот текст — немного блазон, немного фетиш, я вам о нем уже неоднократно говорил, и сегодня хотелось бы рассмотреть его поподробнее. Этот текст имеет отношение к тому, о чем я говорю, и в то же время я хотел бы, чтобы он имел отношение к тому, как я об этом говорю. Я имею в виду «Was ist Aufklärung?» Канта.

Этот текст, как известно, был написан Кантом в сентябре 1784 г. и опубликован в «Berlinische Monatsschrift» в декабре того же года. Хотелось бы вкратце напомнить условия создания текста и время его публикации. Нет ничего удивительного в том, что Кант публикует подобный текст в журнале. Как вы знаете, его теоретическая деятельность по большей части состояла в том, чтобы публиковать в различных журналах статьи, рецензии, выступления. В ноябре 1784 г. он опубликовал в том же «Berlinische Monatsschrift» текст, который в доработанном виде станет «Идеей всеобщей истории во всемирно-гражданском плане».[7] В следующем, [17]85 г., он печатает в том же журнале «Определение понятия человеческой расы».[8] в [17]86, там же, «Предполагаемое начало человеческой истории».[9] Впрочем, он пишет и для других журналов: рецензию на книгу Гердера для «Allgemeine Literaturzeitung»,[10] в [17]88 статью «О применении телеологических принципов в философии» для «Deutsche Merkur»[11] и т. п.

Место этой публикации — то есть журнал — следует иметь в виду по следующей причине. Как мы увидим, текст об «Aufklärung» использует как центральное или единственное из всей совокупности понятий понятие публики, *Publikum*. Под *Publikum* он понимает, во-первых, конкретное институциональное или во всяком случае институализированное отношение между писателем (по-французски писатель квалифицируется как ученый, *Gelehrter*, человек культуры) и читателем (рассматриваемым как некий индивид). Функция отношения между читателем и писателем, анализ этого отношения — условия, при которых это отношение может и должно устанавливаться и развиваться — составляет важнейшую линию его анализа в «Aufklärung». В этом смысле «Aufklärung» — его понятие, способ его анализа — есть не что иное, как экспликация отношения между *Gelehrter* (пишущим человеком культуры, ученым) и читателем. Итак, совершенно очевидно, что в отношении между писателем... «очевидно», нет, это не очевидно. Любопытно, что отношение между писателем и читателем (к содержанию этого отношения я вернусь позже, а пока просто укажу на его значимость) определялось не столько университетом и, само собой, не столько книгой, сколько теми формами выражения, что в то же время были формами интеллектуальных сообществ, создаваемых журналами и издававшими эти журналы обществами или академиями. Именно эти общества, академии и журналы организуют отношение между, скажем так, осведомленностью и чтением в свободной и всеобщей форме циркуляции письменной речи. А значит, именно эти журналы, общества и академии составляют инстанцию (которая исторически, в XVIII в., была столь значима и которой Кант в своем тексте придает такую значимость), которой [соответствует] понятие публики. Публика — это не просто та университетская публика, что сформируется на протяжении XIX в., когда будут реформированы университеты. Очевидно, это и не та публика, о которой грезят сегодня, занимаясь социологическим анализом медиа. Публика — это реальность, институированная и обозначенная самим существованием таких институций, как научные общества, академии, журналы, и того, что циркулирует в этих рамках. Текст интересен тем (и это одна из причин, по которым я упомянул, что он был

опубликован в такого рода журнале и был частью таких публикаций), что он ставит в центр своего анализа понятие публики, коей и адресована публикация. Это первая причина, по которой я подчеркиваю контекст, вопрос о месте и времени публикации текста.

Вторая причина заключается в том, что на тот же вопрос «Was ist Aufklärung?» (что такое *Aufklärung*, что такое Просвещение?) в том же журнале «Berlinische Monatsschrift» в сентябре 1784 г. отвечал Мендельсон. Однако Кант, ответ которого был опубликован лишь в декабре, не имел возможности прочитать появившийся в сентябре ответ Мендельсона, когда Кант уже закончил работу над своим текстом. Таким образом, перед нами два синхронных или слегка разведенных во времени ответа, игнорирующих друг друга. Встреча текстов Мендельсона и Канта весьма любопытна. Не в том отношении, что в такое-то время или по такой-то причине при ответе на точно поставленный вопрос состоялась знаменательная встреча, столь значимая для культурной истории Европы, сошлись, скажем так, философское или вышедшее из христианской среды *Aufklärung* и *Haskala*[12] (еврейское *Aufklärung*). Как известно, за тридцать лет до этого, примерно в 1754–55 гг., Мендельсон встречался с Лессингом, что позволяет датировать встречу христианского или отчасти реформистского *Aufklärung* и *Aufklärung* еврейского. «Философские беседы» Мендельсона появились в 1755 г.,[13] то есть за тридцать лет до этого двойного ответа на вопрос об *Aufklärung*. Недавно появившийся перевод «Иерусалима» Мендельсона и предисловие к нему оказались весьма интересны.[14] [Есть один] текст, о котором я упоминаю скорее для забавы и который позволяет увидеть всю меру удивления и — не станем говорить «скандального» — изумления, когда в немецкий культурный мир, в немецкую публику, о которой я только что говорил, ворвался маленький горбатый еврей. Это письмо Иоганна Вильгельма Глейма, где говорится: «Автор “Философских бесед” [который подписался “Моисей” и о котором гадали, мог ли такое написать еврей и не был ли это Лессинг или кто-то еще, и подлинность которого установил Глейм. — *М. Ф.*] — самый настоящий еврей, без наставника приобретший весьма обширные познания в науках».[15] Замечательная фраза, говорящая о том, что он не мог приобрести все эти зна-

ния, отталкиваясь от своей еврейской культуры, что он мог приобрести их лишь без наставника, то есть порвав со своими происхождением и культурой благодаря некой ассимиляции, непорочному рождению в универсальность культуры. И этот еврей, «приобретший весьма обширные познания в науках», вместе с тем, «смолоду зарабатывал на жизнь еврейской коммерцией». Этот текст датируется 1755 г. и знаменует вторжение [или, скорее,] встречу, союз еврейского *Aufklärung* и *Aufklärung*, скажем так, христианского. Расчетливый брак с еврейским партнером, которого четко маркируют как того, кто зарабатывает на жизнь еврейской коммерцией, может быть принят и признан только при условии, что тот приобрел весьма обширные познания в науках без наставника.

Оставим эту встречу 1755 г. Я возвращаюсь в 1784 г., к текстам Мендельсона и Канта об *Aufklärung*. Как мне представляется, значимость этих двух текстов связана с тем, что и один, и другой, и Кант, и Мендельсон, ясно показывают не только возможность, не только правомерность, но и необходимость абсолютной свободы не только осознания, но и суждения об исповедании религии, понимаемом как исповедание необходимо личное. В тексте, [предшествующем] сентябрю-декабрю 1784 г., когда они опубликовали свои статьи об *Aufklärung*, Кант писал Мендельсону по поводу только что появившегося «Иерусалима»: «Вы сумели соединить Вашу религию с такой степенью свободы совести, каковой в ней никто [из вашей религии. — *М. Ф.*] не мог бы даже и предположить и каковой не может похвастаться никакая другая [религия]. В то же время, Вы столь основательно и ясно выступаете за необходимость [допущения] неограниченной свободы совести для каждой религии, что и церковь, со своей стороны, также наконец должна будет задуматься о том, каким образом освободиться от всего того, что может обременять и угнетать совесть, сохранив лишь то, что должно в конце концов объединить людей в отношении существенных моментов религии».[16] Кант воздает хвалу Мендельсону, поскольку тот хорошо показал, что исповедание его религии может быть только личным, что оно никоим образом не может осуществлять ни прозелитизм — Кант не указывает на это в своем тексте, но Мендельсон это настоятельно подчеркивает, — ни власть над отдель-

ной общиной внутри общества. И это отношение еврейской мысли к еврейской религии, во всяком случае отношение мысли одного еврея к своей собственной религии, говорит Кант, служит примером отношения, которое должен иметь к своей религии христианин.

Третья причина, по которой этот текст представляется мне интересным, помимо размышлений о том, что представляет собой публика, помимо встречи на публике христианского *Aufklärung* и *Aufklärung* еврейского, — и это я хотел бы подчеркнуть особо, — этот текст знаменует появление нового типа вопрошания в пространстве философской мысли. Конечно, это не первый в истории философии текст и даже не единственный текст Канта, так сказать, тематизирующий вопрос об истории, или вопрос истории. Как известно, у Канта есть работы, ставящие вопрос о начале истории: например, текст о предположениях и гипотезах о начале человеческой истории,[17] в какой-то мере таков и текст об определении понятия расы.[18] Другие тексты ставят вопрос не о начале, а о завершении, об осуществлении истории: такова появившаяся в том же 1784 г. «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане».[19] Есть, наконец, и такие, что ставят вопрос о внутренней целенаправленности исторического процесса в его внутренней структуре и перманентной направленности — текст, посвященный применению телеологических принципов.[20] Вопросы о начале, о завершении, о направленности и телеологии пронизывают исследования Канта, касающиеся истории. Мне представляется, что текст об *Aufklärung* значительно отличается от только что упомянутых текстов, поскольку не ставит (по крайней мере напрямую) ни один из этих вопросов. Ни вопрос о начале, ни, вопреки всякой очевидности, вопрос о завершении, о моменте осуществления. Он ставит лишь относительно дискретным, почти косвенным образом вопрос о телеологии, имманентной самому процессу истории. И даже этого вопроса он, по правде говоря, избегает.

Действительно, вопрос, который в первый, хотя и не в последний раз (чуть позже мы обнаружим другой пример) появляется у Канта, — это вопрос о настоящем, вопрос о современности: что происходит сегодня? Что происходит сейчас? Что такое «сейчас», внутри которого мы так или иначе

пребываем, и что это за место, та точка, [в которой] я пишу? Конечно, не в первый раз в философской мысли обнаруживаются представляющие ценность для философской мысли отсылки к настоящему, по крайней мере к настоящему как определенной исторической ситуации. В конце концов, Декарт в начале «Рассуждения о методе» рассказывает о своем пути и обо всех принятых им философских решениях, существенных одновременно и для него самого, и для философии, недвусмысленно отсылая к тому, что можно рассматривать как историческую ситуацию, в которой оказались познание, науки, образование его эпохи. Однако в такого рода отсылках речь неизменно идет (то же самое можно найти, например, у Лейбница) о том, чтобы отыскать в конфигурации, обозначаемой как настоящее, мотив философского решения. Ни у Декарта, ни даже у Лейбница вы не найдете вопроса такого рода: что такое настоящее, которому я принадлежу? На мой взгляд, вопрос, на который ответил Мендельсон и на который отвечает Кант (на который, впрочем, ему пришлось отвечать потому, что его об этом просили: вопрос был поставлен публично), — это совсем другой вопрос. Не просто: что в современной ситуации может определять то или иное решение философского порядка? Вопрос ставится о том, что такое настоящее. Во-первых, он касается определения некого элемента настоящего, поскольку речь идет о том, чтобы распознать, различить, вычленить его среди прочих. Что в настоящем делает современной философскую мысль? Во-вторых, сам вопрос и тот ответ, что пытается на него дать Кант, показывают, что этот элемент является носителем или выразителем процесса, связанного с мыслью, знанием, философией. И наконец, в-третьих, в этом размышлении об элементе настоящего, несущего или обозначающего процесс, речь идет о том, чтобы показать, в чем и как тот, кто говорит в качестве мыслителя, ученого, философа, сам является частью этого процесса. А это еще сложнее. Нужно показать не только то, в чем он является частью этого процесса, но и как, будучи его частью, он в качестве философа или мыслителя играет в этом процессе определенную роль, оказываясь одновременно и элементом, и действующим лицом.

Короче, в тексте Канта появляется вопрос о настоящем как о философском событии, к которому принадлежит говорящий о

нем философ. Итак, если рассматривать философию как форму дискурсивной практики со своей собственной историей, с игрой между вопросом «Что такое *Aufklärung*?» и предлагаемым Кантом ответом, мы увидим, что философия (и, мне кажется, мы не так уж погрешим против истины, сказав, что происходит это впервые) сталкивается с появлением своей собственной дискурсивной современности, изучаемой как событие, о смысле, ценности и философской единичности которого она высказывается и в котором она находит одновременно свой смысл и основание того, о чем она говорит. Таким образом, философская практика или, скорее, философ, изрекающий свой философский дискурс, не может избежать постановки вопроса о своей принадлежности к этому настоящему. То есть это уже не совсем или даже совсем не вопрос о его приверженности к доктрине или традиции, не вопрос о его принадлежности к человеческому сообществу в целом, но вопрос о его принадлежности к настоящему, если угодно, о его принадлежности к некоему «мы», имеющему большее или меньшее отношение к совокупности культурных характеристик его собственной современности. Это «мы» должно стать или станет для философа объектом его размышлений. Тем самым утверждается невозможность для философа создать экономию вопроса о его единичной принадлежности к этому «мы».

Философия как пространство возникновения современности, философия как вопрошание о философском смысле современности, к которой она принадлежит, философия как вопрошание философом этого «мы», частью которого он является и по отношению к которому он должен ситуироваться, — именно это, как мне кажется, характеризует философию как дискурс современности (modernité), как дискурс о современности. Вот как я описал бы положение вещей. Конечно, вопрос о современности вводится в европейскую культуру не этим текстом. Как известно, по крайней мере с XVI в., если не сказать ранее, на протяжении всего XVII в., в самом начале XVIII в. ставился вопрос о современности. Однако, грубо говоря, в классической культуре вопрос о современности ставился, я бы сказал, в продольном направлении. То есть вопрос о современности ставился как вопрос о полярности между древностью и современностью. Вопрос о современности ставился в терми-

нах авторитета, принимаемого или отвергаемого (какой авторитет принять? какой модели следовать? и т. п.), либо в форме, коррелятивной первой, — в форме сравнительной оценки: превосходят ли древние наших современников? Живем ли мы в период упадка? и т. п. Вопрос об авторитете, который следует принять, вопрос об оценках или о сравнении ценностей — таков вопрос о современности, ставившийся в плане противопоставления древности и современности. Итак, у Канта (в тексте об *Aufklärung* это отчетливо видно) появляется, обнаруживается новый способ задавать вопрос о современности — не в продольном сравнении с древними, а сагиттально или, если хотите, вертикально по отношению к дискурсу собственной современности. Дискурс должен обрести свою современность, [во-первых], найдя собственное место, во-вторых, высказавшись о нем, а в-третьих, обозначив и специфицировав способ действий осуществляемой в этой современности эффектуации. Какова моя современность? В чем смысл этой современности? И что значит говорить об этой современности? Вот в чем состоит новое вопрошание о современности.

Все это очень схематично. Стоило бы разобраться с этим повнимательнее. Мне кажется, стоило бы заняться генеалогией не понятия современности, но современности как вопроса. Во всяком случае, если я принимаю текст Канта за точку отсчета этого вопроса, предполагается, что сам он действует в рамках огромного и чрезвычайно значимого исторического процесса, с которым его надо соотносить. Мне представляется весьма любопытным для исследования одного из направлений XVIII в., называемого *Aufklärung*, что *Aufklärung* само себя называет *Aufklärung*. То есть перед нами весьма особенный культурный процесс, который определенным образом распознает сам себя, сам себя именует и ситуирует по отношению к своему прошлому, будущему и настоящему, обозначая именем *Aufklärung* процесс и даже более чем процесс: ту работу, что само это движение должно было осуществить в собственном настоящем. В конце концов, разве *Aufklärung* — не первая эпоха, называвшая себя и себя характеризовавшая (по старой привычке, старой традиции) как период упадка или процветания, великолепия и т. п., именовавшая себя через определенное событие, *Aufklärung*, зависящее от всеобщей истории мысли, ра-

зума и знания, внутри которой само *Aufklärung* должно сыграть определенную роль? *Aufklärung* — это период, сам себя обозначающий, формулирующий свой собственный девиз, свою заповедь, и говорящий о том, что он должен сделать относительно всеобщей истории мысли, разума и знания, относительно своего настоящего и форм познания, знания, невежества, иллюзий, институций и т. п., в которых он может распознать свою историческую ситуацию. *Aufklärung* — это название, заповедь, девиз. Именно это мы увидим в тексте «Что такое *Aufklärung*?».

Наконец, четвертая причина, по которой я хотел бы остановиться на этом тексте (можете считать ее первой), заключается в том, что вопрошание Канта об *Aufklärung* (само вписывающееся в общий контекст *Aufklärung*, то есть культурного процесса, самого себя обозначающего, говорящего о том, что он есть и что он должен сделать), не осталось в пределах XVIII в. или процесса *Aufklärung*. В вопросе об *Aufklärung* обнаруживается одно из первых проявлений определенного рода философствования, история которого насчитывает уже два века. В конце концов, одна из важнейших, сущностных функций философии, называемой «современной» (moderne), появление и развитие которой относится к самому концу XVIII и XIX вв., состоит в том, чтобы вопрошать о собственной современности. Можно было бы проследить всю траекторию философии, вопрошающей себя о собственной современности с конца XVIII и на протяжении XIX в.

Единственное, что я хотел бы сразу же подчеркнуть, это то, что вопрос, трактуемый Кантом в 1784 г., вопрос, поставленный перед ним извне, Кант не забыл. Кант его не забыл, он поставит его заново, он снова попытается на него ответить в связи с другим событием, которое тоже было событием автореферентным, непрестанно вопрошавшим себя о себе самом. Этим событием, разумеется, была революция, французская революция. В 1798 г. Кант решается на своего рода продолжение текста 1784 г. В 1784 г. он ставил вопрос, или пытался ответить на поставленный перед ним вопрос: что такое *Aufklärung*, частью которого мы являемся? В 1798 г. он ставит этот вопрос сам. По правде говоря, он отвечает на вопрос о современности, который сам же и поставил, но также и на вопрос, вызывавший фи-

лософские дискуссии по всей Германии начиная с 1794 г. Этот другой вопрос был таков: что такое революция?

Как известно, Фихте писал о Французской революции в 1794 г.[21] В 1798 г. Кант пишет небольшой текст о революции, который станет частью «Спора факультетов»,[22] в действительности представляющего собой собрание трех сочинений об отношениях между различными факультетами, составляющими университет. Вторая диссертация, «Спор факультетов» (об этом надо помнить), касается отношений между факультетом философии и факультетом права. Кант ситуирует основную часть конфликтных отношений между философией и правом вокруг вопроса: существует ли постоянное совершенствование человеческого рода? И в этом вопросе, представляющемся ему самым важным в отношениях между философией и правом, он предлагает следующее рассуждение. В параграфе V этого сочинения он говорит: если мы хотим ответить на вопрос: «Существует ли постоянное совершенствование человеческого рода?», нужно определить, существует ли возможность совершенствования и в чем причина возможного совершенствования. Однако, говорит он, если и установлена причина постоянного совершенствования, мы не можем знать, действительно ли эта причина выступает условием наступления определенного события, показывающего, что причина и впрямь действует. В итоге Кант хочет сказать, что установление причины не может определить возможные следствия, или, точнее, не может определить возможность следствий. Реальность следствия может быть установлена, только если изолировать событие, указывающее на причину. Таким образом, на этот вопрос может ответить процесс, противоположный тому, в котором анализируется телеологическая структура истории. Нужно, говорит он, не следовать телеологической сетке, делающей возможным совершенствование, но вычленить в истории событие, выступающее как знак. Знак чего? Знак существования причины,[23] постоянной причины, которая на протяжении всей истории вела людей по пути совершенствования. Постоянной причины, относительно которой надо показать, что она действовала прежде, действует сейчас, будет действовать впредь. Таким образом, событие, позволяющее выяснить, существует ли совершенствование, оказывается, говорит он, знаком «re-

memorativum, demonstrativum, prognosticum»,[24] то есть знаком, показывающим, что это всегда было так (напоминающий знак); знаком того, что это происходит сейчас (демонстративный знак); наконец, знаком прогностическим, показывающим, что так будет происходить всегда. Поэтому мы можем быть уверены, что причина, делающая возможным совершенствование, действует не только в настоящий момент, но подчиняется и свидетельствует об общей тенденции рода человеческого в его целостности двигаться к лучшему. Следовательно, вопрос таков: является ли то, что нас окружает, напоминающим, демонстративным и прогностическим знаком постоянного совершенствования, увлекающего весь род человеческий? Об ответе, который дает Кант, в свете сказанного догадаться нетрудно, но я хотел бы прочитать вам пассаж, где он вводит Революцию в качестве знака этого события. В начале параграфа VI он говорит: «Это событие [имеющее напоминающую, демонстративную и прогностическую ценность. — *М. Ф.*] состоит не в важных, совершенных людьми деяниях или злодеяниях, посредством которых великое становится для людей ничтожным, а ничтожное — великим, не в том, что как по мановению волшебства великолепные древние государства исчезают и на их месте возникают слово из-под земли другие. Нет, дело совсем не в этом».[25]

В этом тексте следует отметить два момента. Во-первых, он намекает на формы анализа и референции, традиционные для споров о том, совершенствуется ли человеческий род. То есть падение империй, грандиозные катастрофы, уничтожающие цветущие государства, все эти превратности фортуны, из-за которых великое становится ничтожным, а ничтожное — великим. Он опровергает все это, однако в то же время он говорит: обращая внимание не обязательно на великие события, мы должны искать напоминающий, демонстративный и прогностический знак совершенствования. Эти события почти неощутимы. То есть невозможно произвести анализ нашего собственного настоящего с его значимыми ценностями, не занимаясь герменевтикой или дешифровкой, позволяющими придать искомое значение и ценность тому, что по видимости не имеет значения или ценности. Что же это за событие, не являющееся великим? Разумеется, это Революция. Итак, Революю-

ция... Никак не скажешь, что Революция не является событием громким, очевидным. Разве это не то событие, что ниспровергает и делает великое ничтожным, а ничтожное — великим, которое уничтожает и поглощает самые прочные структуры общества и государства? Однако, говорит Кант, смысл задает не Революция как таковая. Задает смысл и конституирует событие как демонстративную, прогностическую и напоминающую ценность не сама революционная драма, не революционные свершения, не революционная жестикуляция. Значимо то, как Революция ставит спектакль, то, как она принимается зрителями, которые не принимают в ней участия, но наблюдают за ней, поддерживают ее и в большей или меньшей степени позволяют себе увлечься ею. Совершенствование достигается вовсе не революционной жестикуляцией. Революционной жестикуляцией не только не достигается совершенствование, но, честно говоря, если бы эту Революцию нужно было повторить, ее повторять не стали бы. Текст весьма любопытен: «Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах [таким образом, речь идет именно о Французской революции.— *М. Ф.*], победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой...»[26] Прежде всего, следовательно, имеет значение вовсе не революционный процесс сам по себе. Неважно, победит ли он или потерпит поражение, это не имеет ничего общего с совершенствованием или по крайней мере со знаком совершенствования, который мы ищем. Поражение или победа Революции не являются знаком совершенствования или его отсутствия. Важнее, чтобы кто-то понимающий Революцию, знающий, как она происходит, мог одновременно знать о том, что она такое, и в то же время ее успешно завершить, поскольку, высчитав цену этой Революции, благоразумный человек ее делать не стал бы. Следовательно, Революция, то, что делается при Революции, совершенно неважно. Гораздо важнее то, что делать революцию — поистине значит чего-то не делать.

Вместо этого существенным, придающим смысл и конституирующим знак совершенствования, говорит он, оказывается

то, что Революция вызывает «отклик, граничащий с энтузиазмом».[27] Таким образом, значимым в Революции оказывается не сама Революция, в любом случае представляющая собой неразбериху, а происходящее в голове тех, кто не делают Революцию, или, во всяком случае, не являются ее главными деятелями. Их отношение к Революции, которой они не делают или важнейшими деятелями которой они не являются. Значим энтузиазм, вызываемый Революцией. Знаком чего, по Канту, является этот вызываемый Революцией энтузиазм? Во-первых, это знак того, что все люди считают, что имеют право принять такую политическую конституцию, которая им подходит и которой они хотят. Во-вторых, это знак того, что люди стремятся принять такую политическую конституцию, которая принципиально отвергает всякую агрессивную войну.[28] Итак, стремление к такой ситуации, в которой люди могут принять такую политическую конституцию, которой они хотят и которая предотвращает всякую агрессивную войну, согласно этому тексту Канта, есть означаемое энтузиазма, вызываемого Революцией. Как известно, эти два элемента (принимаемая по воле людей политическая конституция и отказ от войны) и составляют самый процесс *Aufklärung*, то есть Революция — это то, что завершает и продолжает процесс *Aufklärung*. Именно поэтому и *Aufklärung*, и Революция оказываются теми событиями, которые не будут забыты: «Я утверждаю, что по симптомам и предзнаменованиям наших дней могу и без особого дара предвидения предсказать человечеству достижение этой цели»,[29] — то есть такого состояния, когда люди смогут принять конституцию, которой они хотят и которая предотвращает агрессивные войны.

Таким образом, предвещающие нашу эпоху знаки показывают, что человек достигнет этой цели, и в то же время, что его достижения больше не подвергнутся сомнению. «Ибо подобное событие в истории человечества *не будет забыто*, потому что оно вскрыло в человеческой природе задатки и способность к совершенствованию, которые на основе происходившего до сих пор не смог бы открыть ни один политик; лишь оно способно было предсказать объединение природы и свободы в человеческом роде по внутренним правовым принципам, но лишь как событие, не определенное во времени и

случайное. Но даже если цель, предполагаемая данным событием, и теперь не будет достигнута, если революция и реформа конституции народа все же в конце концов потерпят неудачу или же, по истечении некоторого времени, все опять вернется на свою прежнюю колею (как предсказывают уже теперь политики), указанное философское предсказание не утратит своей силы. — Ибо данное событие слишком огромно, слишком переплетено с интересами человечества и по своему влиянию слишком распространилось на весь мир, чтобы народы не вспомнили о нем при благоприятной возможности и попытки подобного рода не были бы возобновлены. И тогда, учитывая всю важность этого вопроса для человечества, желанная конституция должна все же обрести ту прочность, которая благодаря долговременному восприятию не преминет оставить след в душах всех людей».[30] Мне кажется, этот текст чрезвычайно интересен не только в рамках экономии кантианской мысли, но и если рассматривать его как предсказание, как пророческий текст о смысле и ценности не Революции самой по себе, где всегда остается риск вернуться в прежнюю колею, а Революции как события, того рода события, содержание которого значимо, существование которого в прошлом создает постоянную возможность, создает для будущей истории гарантию не-забвения и продолжения движения к совершенствованию.

Я хотел лишь определить местоположение текста Канта об *Aufklärung*. В следующий раз мы попытаемся прочитать его повнимательнее. Я хотел ситуировать этот текст, определив одновременно контекст его появления, его отношение к публике, к мендельсоновскому *Aufklärung*, тип вопросов, которые он ставит, и то обстоятельство, что он предстает, так сказать, началом, отправной точкой целой династии философских вопросов. Мне представляется, что эти два вопроса (Что такое *Aufklärung* и Что такое Революция?), представляющие две формы, в которых Кант ставил вопрос о своей современности, не переставали волновать всю современную (moderne) философию начиная с XIX в., или во всяком случае значительную часть этой философии. В конечном итоге *Aufklärung* одновременно и как единичное событие, инаугурирующее европейскую современность (modernité), и как перманентный процесс,

манифестирующий и оценивающий себя в истории разума, развития и становления форм рациональности и техники, автономии и власти знания (или, если угодно, разум и использование разума как историческая проблема), пронизывает всю философскую мысль от Канта до наших дней. Другая современность, с которой столкнулся Кант, Революция одновременно как событие, как разрыв и потрясение в истории, как поражение, почти необходимое поражение, но в то же время ценность, операторная ценность в истории и совершенствовании человеческого рода — еще один великий вопрос философии. Я пытался сказать, что Кант, по сути, выступает основателем двух традиций, двух великих критических традиций, разделивших современную философию.

В своем великом критическом творении (в трех «Критиках», а главным образом в первой) Кант заложил основу традиции критической философии, ставящей вопрос об условиях, при которых возможно истинное знание. Исходя из этого можно сказать, что целое направление современной философии начиная с XIX в. развивается как аналитика истины. Именно эта форма философии обнаруживается сегодня в так называемой аналитической англо-саксонской философии.

Однако в модерной и современной философии существует и другой тип вопроса, другой способ критического вопрошания: мы видим его зарождение в вопросе об *Aufklärung* и в тексте о Революции. Эта другая критическая традиция задает вопрос не об условиях, при которых возможно истинное знание, но вопрос: что такое современность? Каково современное пространство нашего опыта? Каково современное пространство возможного опыта? Речь идет не об аналитике истины, а о том, что можно было бы назвать онтологией настоящего, онтологией современности, онтологией модерности, онтологией нас самих.

Мне представляется, что философский выбор, перед которым мы оказываемся сегодня, состоит именно в этом. Приходится выбирать между критической философией, предстающей в виде аналитической философии истины в целом, и критической мыслью, принимающей форму онтологии нас самих, онтологии современности. И именно эта форма философии, от Гегеля до Франкфуртской школы, через Ницше, Макса

Вебера и т. п., обосновывает форму рефлексии, к которой я по мере сил присоединяюсь.*

Вот так. Если хотите, давайте пять минут передохнем, а затем я займусь более тщательным разбором текста об *Aufklärung*, контекст которого я постарался обозначить.

Примечания

[1] «30 [ноября 1969 г.] ассамблея профессоров Коллеж де Франс проголосовала за преобразование кафедры истории философской мысли Жана Ипполита в кафедру истории систем мысли» (*Defert D.* Chronologie // Foucault M. Dits et Écrits, 1954–1988 / Éd. par D. Defert & F. Evald, collab. J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. «Bibliothèque des sciences humaines». 4 vol. [далее ссылки приводятся по этому изданию] T. I. P. 35). О проблематизации «истории мысли» см. подробнее Предисловие к «Истории сексуальности» (Ibid. IV. N 340. P. 579–580).

[2] *Foucault M.* Histoire de la folie ? l'âge classique. Paris: Plon, 1961 (в 1972 г. переиздано издательством «Gallimard») (*Фуко М.* История безумия в классическую эпоху / Пер. И. К. Стаф. СПб.: Университетская книга, 1997.)

[3] *Foucault M.* Les Mots et les choses. Paris: Gallimard, 1966 (*Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. В. П. Визгина и Н. С. Автономовой. СПб.: A-cad, 1994).

[4] *Foucault M.* Surveiller et punir: Naissance de la prison. Paris: Gallimard, 1975 (*Фуко М.* Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / Пер. В. Наумова. М.: «Ad Marginem», 1999); *Foucault M.* Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977–1978. Éd. par M. Senellart. Paris: Gallimard; Seuil, 2004. «Hautes Études».

[5] См. II и III тома «Истории сексуальности» (*Foucault M.* L'Usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984 (*Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004); *Foucault M.* Le Souci de soi. Paris: Gallimard, 1984 (*Фуко М.* История сексуальности. Т. III: Забота о себе / Пер. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы. Киев; М.: Дух и Литера; Грунт; Рефл-бук, 1998)).

---

* Рукопись по поводу Канта и его небольшого труда говорит о «корне определенной формы мышления, к которой примыкают те исследования, что я хотел бы предпринять».

[6] *Foucault M.* Sécurité, Territoire, Population. Éd. citée.

[7] *Kant I.* La Pilosophie de l'histoire / Trad. S. Piobetta. Paris: Gonthier, 1947. P. 26–45 (*Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 12–28).

[8] Ibid. P. 88–109 (вышло в ноябре 1785 г.).

[9] Ibid. P. 110–127 (вышло в январе 1786 г.) (*Кант И.* Предполагаемое начало человеческой истории / Пер. И. А. Шапиро // Собр. соч. в 8 т. Т. 8. С. 72–88).

[10] *Kant I.* Compte rendu de l'ouvrage de Herder: «Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanit?» // Ibid. P. 56–88 (опубликовано в январе 1785 г. в «Jenaische allgemeine Literaturzeitung») (*Кант И.* Рецензии на книгу И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» / Пер. Ц. Г. Арзаканьяна и И. Д. Копцева // Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 38–62).

[11] Ibid. P. 128–162 (вышло в январе-феврале 1788 г.) (*Кант И.* О применении телеологических принципов в философии / Пер. Ю. Н. Попова // Собр. соч. в 8 т. Т. 8. С. 106–137).

[12] Об этом движении см.: *Pelli M.* The Age of Haskala: Studies in Hebrew Literature of the Enlightenment in Germany. Leyde: Brill, 1979; *Scholem G.* Fidélité et Utopie. Essais sur le judaïsme contemporain / Trad. B. Dupuy. Paris: Calmann-Lévy (coll. «Diaspora»), 1978; *Altmann A.* Moses Mendelssohn: A Biographical Study. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973; *Bourel D.* Les reserves de Mendelssohn. Rousseau, Voltaire et le juif de Berlin // Revue internationale de philosophie. Bruxelles, 1978. Vol. 24–125. P. 309–326.

[13] *Mendelssohn M.* Philosophische Gespräche. Berlin: C. F. Voss, 1755.

[14] *Mendelssohn M.* Jérusalem ou Pouvoir religieux et Judaïsme. Texte traduit, présenté et annoté par D. Bourel, préface de E. Levinas. Paris: Presses d'Aujourd'hui, 1982.

[15] Речь идет о письме от 12 февраля 1956 г., адресованном Иоганну Петеру Узу. Вот более полная версия: «Автор философских диалогов и небольшого труда об ощущениях – не воображаемый, но совершенно реальный еврей, еще совсем молодой и замечательного таланта, который без наставников весьма далеко продвинулся в науках, занимаясь на досуге алгеброй, как мы – поэзией, и который смолоду зарабатывает свой хлеб еврейским предприятием. По крайней мере, так сказал мне господин Лессинг. Его имя Моисей. Мопертюи шутил о нем, говоря, что для того, чтобы стать великим человеком, ему недостаёт лишь препуциума». (Цит. по: *Bourel D.* Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne. Paris: Gallimard, 2004. P. 109).

[16] *Кант.* Письмо от 16 августа 1783 г., XIII, 129 / Trad. J. L. Bruch. Paris, 1969. Цит. по: Jérusalem... Éd. citée. P. 48. (*Кант И.* Избранные письма. Пер. Ю. М. Каган, М. И. Левиной и др. / Собр. соч. в 8 т. Т. 8. С. 516).

[17] См. примеч. 9.

[18] См. примеч. 8.

[19] См. примеч. 7.

[20] См. примеч. 11.

[21] *Fichte J.-G.* Considérations destinées à rectifier le jugement de public sur la Rèvolution française / Trad. J. Barni. Paris: Payot-Rivages, 1989.

[22] Фуко использует перевод С. Пьобетта (*Kant I.* Philosophie de l'histoire. Éd. citée. P. 163–179; *Кант И.* Спор факультетов / Пер. М. Левиной // Собр. соч. в 8 т. Т. 7. С. 57–136.)

[23] «...Необходимо искать событие, которое указывало бы на существование такой причины...» (Ibid. P. 169; Там же. С. 101).

[24] Ibid. P. 170 (Там же).

[25] Ibid. (Там же. С. 102).

[26] Ibid. P. 171. (Там же).

[27] Ibid. (Там же).

[28] Ibid. (Там же. С. 103).

[29] Ibid. P. 173. (Там же. С. 105).

[30] Ibid. P. 173–174. (Там же. С. 105–106).

Лекция от 5 января 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Идея несовершеннолетия: ни естественная беспомощность, ни авторитарный недостаток прав. — Выход из состояния несовершеннолетия и критическая деятельность. — Тень трех «Критик». — Трудности эмансипации: леность и трусость; поражение, предсказанное освободителям. — Движущая сила состояния несовершеннолетия: наложение повиновения/отсутствия рассуждения; путаница между частным/публичным использованием разума. — Проблематичные отклонения в конце текста Канта.

Сделав несколько замечаний о тексте, [касающемся] *Aufklärung*, я хотел бы заняться немного более подробным анализом хотя бы некоторых важных его моментов. Целый пласт текста отсылает к проблемам законодательства, религиозного законодательства, поднимавшимся в то время, в 1784 г., в Пруссии, но я их опущу. Не потому, что они неинтересны или малозначительны, просто для этого нужно было бы углубиться в детали и исторические уточнения, на что я, сразу же признаю, неспособен. Так что оставим их в стороне. Вместо этого я затрону несколько других теоретических моментов.

Итак, давайте почитаем текст, по крайней мере, его первый параграф: «Что такое Просвещение? [*Was ist Aufklärung?* — таков был вопрос, а ответ, соответственно: Просвещение — это… — *М. Ф.*] выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине».[1] Кант сразу же уточняет оба элемента своего определения. Во-первых, это

несовершеннолетие, то есть «неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого». [Человек] находится в состоянии несовершеннолетия по собственной вине, потому что оно «имеет причиной не недостаток рассудка, а недостаток решимости и мужества пользоваться им [своим рассудком. — *М. Ф.*] без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude*! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения».[2] Вот что представляет собой первый параграф.

Я хотел бы остановиться на первом слове из определения Просвещения: это первое слово — «выход» (Ausgang). В связи с ним я хотел бы сделать несколько замечаний. Грубо говоря, в философских спекуляциях об истории, Бог весть сколь многочисленных в XVIII в., настоящий момент обозначался тремя возможными способами. Либо указанием на мировую эпоху, в которой мы сегодня оказались, определенную эпоху, отличающуюся от прочих специфическим характером или якобы отделяемую от них некоторым драматическим событием. К примеру, принадлежим ли мы к эпохе упадка или нет?* Во-вторых, настоящий момент мог обозначаться по отношению к более или менее неизбежному событию, предвестья которого можно было наблюдать: состояние вечного мира, а прежде Империя последних дней или третья мировая эпоха. Или же настоящий момент могли определять как момент переходный, через который, впрочем, мы вступаем в стабильное, постоянное и окончательное состояние. В конце концов, именно такой момент описывал, к примеру, Вико в последней главе «Начал философии истории», которая называется «Взгляд на древний и современный политический мир, рассматриваемый относительно целей современной науки».[3] В этой последней главе он напоминает о том, как он определяет ход развития всякого общества: аристократия, народная свобода, а затем монархия. В начале этой главы он напоминает, что Карфаген, Капуя, Нумидия не смогли пройти по этому пути до конца. Что до конца дошел только Рим, как государство, в котором сперва господствовала аристократия, затем, до Августа, республиканская свобода, и на-

---

* В рукописи Фуко в качестве иллюстрации приводит подобную перспективу из «Политики» Платона.

конец, монархия, существовавшая до тех пор, пока могла сопротивляться внешним и внутренним причинам, разрушающим такие государства. Точно так же, говорит Вико, и мы сегодня стоим на пороге такой системы устойчивой монархии, которая тоже продержится до тех пор, пока ее не разрушат внутренние и внешние причины. «Сегодня наиболее совершенная цивилизация распространилась среди народов, в большинстве своем подчиненных небольшому числу великих монархов».[4] Он описывает Европу как своего рода составную фигуру, в которой присутствуют аристократические правительства Севера, народные правительства швейцарских кантонов и Соединенных Провинций, а также несколько великих монархий, дающих модель того государства, к которому мы идем. «Наша Европа блистает несравненной цивилизацией; она изобилует всеми благами, составляющими счастье человеческой жизни; здесь есть все интеллектуальные и нравственные наслаждения».[5] Итак, мы видим, что то, что Кант обозначает как время *Aufklärung*, при более внимательном рассмотрении не оказывается ни достижением, ни неизбежностью, ни завершением или хотя бы движением, переходом от одного состояния к другому, но всегда в большей или меньшей степени определяется как достижение, неизбежность, завершение. Он просто определяет настоящий момент как «Ausgang», как исход, выход, движение, в котором освобождаются от чего-то, ничего не говоря о том, к чему приходят.

Второе замечание: *Ausgang*, то есть выход, говорит он — это выход человека из состояния несовершеннолетия. Так что впридачу здесь ставится задача выяснить, кто этот человек, этот агент выхода, являющийся человеком? Точнее, действительно ли речь идет об агенте выхода? Другими словами, идет ли речь об активном или пассивном процессе? Когда текст говорит о «der Ausgang des Menschen», это можно понимать так, что человек волевым усилием вырывается из состояния, в котором он пребывал. Это можно понимать и так, что он захвачен процессом, который им движет и который переводит его из внутреннего во внешнее, из одного состояния в другое. И наконец, можно поставить вопрос о том, что это за человек, выходящий подобным образом. Надо ли рассматривать человеческий род в качестве вида? Надо ли понимать человеческое общество

как универсальный элемент, включающий различные индивидуальные мотивы? Идет ли речь об определенных человеческих сообществах, отстаивающих эти ценности? Идет ли речь об индивидах, о каких индивидах и т. п.? Текст говорит лишь: «выход человека».

Наконец, третье замечание и третье вопрошание касаются самого конца параграфа. Ведь, когда мы обращаемся к началу параграфа, к началу определения, мы узнаём, что эпоха Просвещения — это «*выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине*». При чтении начала параграфа у нас возникает впечатление, что Кант обозначает движение выхода, высвобождение, которое вот-вот произойдет и которое составляет значимый элемент нашей современности. А в конце параграфа появляется другой тип дискурса. Дискурс — не описания, но предписания. Кант больше не описывает происходящее, он говорит: «Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения». Если я скажу, что это предписание, это несколько усложнит дело. Он использует слово «Wahlspruch», то есть девиз, герб. *Wahlspruch* — это действительно максима, предписание, наказ, даваемый другим и себе, но в то же самое время (именно это делает Wahlspruch девизом и гербом) — нечто, позволяющее нам идентифицироваться и отличаться от других. Использование максимы как предписания — это одновременно и наказ, и отличительный знак. Все это нисколько не проясняет того, что подразумевает Кант, говоря об эпохе Просвещения как о «выходе человека из состояния несовершеннолетия».

Вот несколько общих вопросов. Попытаемся теперь немного вникнуть в текст и, поскольку мы сразу же столкнулись с этими тремя вопросами, посмотреть, как это описание может быть в то же время предписанием; что это за человек, который должен выйти; и в чем заключается выход.

Первый момент из тех, что следует прояснить: что Кант понимает под состоянием несовершеннолетия, из которого, как он говорит, человек выходит и должен выйти, поскольку он дает человеку такой наказ? Во-первых, состояние несовершеннолетия ни в коем случае не следует смешивать с состоянием следования природе. Это не то же самое, что младенчест-

во человечества. Немного ниже по тексту он использует выражение, которое французские переводчики (есть два французских перевода[6]) перевели неважно. Это немецкое слово «Gängelwagen» обозначает разновидность колясок, использовавшихся в XVIII в.; чтобы оберечь детей, их помещали в своего рода трапецию на колесах, позволявшую им передвигаться. Он говорит, что люди сегодня пребывают в своего рода *Gängelwagen* (это вовсе не «вожжи» или «манеж»,[7] о которых толкуют переводчики), [что] наводит на мысль о том, что человек пребывает в состоянии детства. Однако в начале второго параграфа Кант говорит, что состояние несовершеннолетия, из которого выходит человек, — это вовсе не следование природе, поскольку люди вполне способны вести себя самостоятельно. Они вполне на это способны, но что-то — что следует определить: слабость, бездействие, желание или определенная форма желания — служит причиной тому, что они этого не могут. Так что не будем смешивать состояние несовершеннолетия с тем, что некоторые философы могли бы назвать состоянием природного младенчества человечества, еще не обретшего средств и возможностей для своей самостоятельности.

Во-вторых, идет ли в понятии несовершеннолетия речь о природной беспомощности, идет ли речь о юридическом или политико-юридическом понятии, отсылающем к тому факту, что люди в настоящее время отказываются от законного осуществления своих прав в силу определенного обстоятельства, либо они сознательно отказались от своих прав в неком изначальном акте, либо же они лишились их в силу какой-то уловки или насилия? Надо признать, что Кант этого не говорит. А говорит он вот что: если люди пребывают в состоянии несовершеннолетия, если руководствуются другими, то не потому, что другие захватили власть, и не потому, что они препоручили им это сущностным, основополагающим и обосновывающим актом. Происходит это потому, говорит он, что люди неспособны или не хотят действовать самостоятельно и потому, что другие любезно взяли на себя надзор за их поведением.[8] Он ссылается на действие или, скорее, на образ действий, на форму желания, которая носит всеобщий и постоянный характер и создает вовсе не право, а просто некое фактическое положение дел, когда

благодаря услужливости и, так сказать, любезности с легким оттенком хитрости и лукавства оказывается, что кто-то взял на себя надзор над другими. Но еще яснее становится, что речь не идет о лишении прав, что речь вовсе не идет о состоянии юридического несовершеннолетия, при котором люди были бы недееспособны, утратили бы возможность использовать собственные способности, из приводимых Кантом примеров состояния несовершеннолетия: «Если у меня есть книга, мыслящая за меня», «если у меня есть духовный пастырь» (он использует слово *Seelsorger*), заменяющий мне *Gewissen* (нравственное сознание), «если у меня есть врач, предписывающий мне такой-то образ жизни», тогда «мне нечего и утруждать себя».[9] Вот что служит у него примерами несовершеннолетия. Завести книгу, заменяющую рассудок (*Verstand*), завести руководителя, заменяющего совесть (*Gewissen*), завести врача, предписывающего диету, — вот что характеризует, служит примером, делает наглядным пребывание в состоянии несовершеннолетия. Как видите, речь идет вовсе не о состоянии природной зависимости, вовсе не о ситуации, где индивид чувствовал бы себя лишенным своих прав, кем-то похищенных (в юридическом или политическом отношении), речь не идет даже о форме власти, которую сам Кант рассматривал бы как незаконную. Он никогда не считал незаконными наличие книг или их чтение. И конечно, он не считал незаконным наличие духовного наставника (*Seelsorger*), а тем более посещение врача. Но в чем же тогда состояние зависимости? В том, как индивид приводится в действие этими тремя силами: силами книги, духовного наставника и медицины; [в] том, как индивид заменяет собственный рассудок книгой, начинающей действовать вместо его рассудка. В том, как вместо того, чтобы задействовать собственное нравственное сознание, он подменяет его нравственным сознанием духовного наставника, указывающего ему, как поступать. И наконец, это определенный способ использовать собственное техническое знание своей жизни, когда он заменяет то, что он может знать, решать или предвидеть в собственной жизни, на знание врача.

Итак, мне кажется, что мы не совершим большого насилия над текстом, сказав, что в этих трех, по видимости, совершенно плоских и обыденных примерах (книга, духовный наставник,

врач) слышатся отголоски трех «Критик». С одной стороны, ставится вопрос о *Verstand*; во втором примере с *Seelsorger* ставится проблема нравственного сознания; а в связи с проблемой врача просматривается по крайней мере один из элементов, которые позже составят область «Критики способности суждения». Три конкретных примера, не имеющих в обыденном понимании философского, юридического или политического статуса, однако совершенно очевидно, что примеры книги, духовного наставника и врача — это три «Критики». И потому, мне кажется, нужно прочесть этот анализ несовершеннолетия в свете трех «Критик», подразумеваемых и имплицитно присутствующих в тексте.

И тогда мы увидим, как критическое предприятие и процесс *Aufklärung* друг друга дополняют, друг к другу взывают и оказываются друг для друга необходимы. Действительно, что такое «Критика чистого разума», если не то, что учит нас следовать своему *Verstand* (своему рассудку) в рамках допустимого, то есть в пределах нашего разума. Но, если нужно использовать свой *Verstand* в пределах, указываемых аналитикой разума, необходимо также позволить нашему рассудку действовать конкретно, в частном и индивидуальном порядке, автономно и не ссылаясь на авторитет книги. Итак, эти два аспекта — аспект критики и аспект *Aufklärung*, если угодно, вопрос о *Verstand* (не просто применять *Verstand* в законных пределах, но автономно применять наш собственный *Verstand*) — эти две необходимости, две обязанности, два принципа отвечают друг другу не только в форме взаимодополнительности (не выходя за пределы, что предполагает автономное применение), но также в той мере и в силу того, что мы оставляем законные границы разума, обращаясь к приводящему нас в состояние несовершеннолетия авторитету. Оставлять критические пределы и подпадать под авторитет другого — вот два аспекта, против которых Кант выступает в «Критике» и от которых нас должен освободить самый процесс *Aufklärung*. На это указывает, по крайней мере пунктиром, критическая рефлексия и анализ *Aufklärung*, или, скорее, включение критики в исторический процесс *Aufklärung*.

То же самое можно сказать и относительно второго примера — примера *Seelsorger* и *Gewissen*. «Критика практического

разума» учит нас, что мы не должны ставить свой долг в зависимость от нашей дальнейшей судьбы, и в то же время дает понять, что наше поведение должно определяться нашим собственным сознанием. Эта взаимозависимость становится заметна, когда мы пытаемся поставить свой долг в зависимость не от чистой формы императива, но от того, как мы представляем себе свою дальнейшую судьбу; в этот момент мы доверяем определение собственного поведения не самим себе, а *Seelsorger*'у, который может оказаться полезен в определенных случаях, но не должен быть принципом нашего воления. А он станет принципом нашего воления, если мы станем обосновывать свое нравственное поведение тем, какой должна быть наша дальнейшая судьба. Таким образом, мы видим, как достаточно ясно, хотя и дискретно вырисовываются отношения между ограничением, которое необходимо осуществить посредством критического мышления, и автономизацией процесса *Aufklärung*. Выйти из состояния несовершеннолетия и осуществлять критическую деятельность — на мой взгляд, операции взаимосвязанные, и связь их проявляется в трех примерах, во всяком случае, в первых двух из этих трех примеров.

Эта связь между критикой и *Aufklärung* (связь имплицитная) не формулируется, но у меня сложилось впечатление, что ее следствия и отзвуки можно обнаружить по всему тексту. К примеру, [в] той настойчивости, с какой Кант указывает, что состояние несовершеннолетия зависит не от кого иного, как от самого человека, мне видится некий отклик в эмпирических терминах на то, что пыталась анализировать критика, избирая своим объектом не опровержение передаваемых и внушаемых ошибок, но показывая, как и по каким причинам с необходимостью рождаются наши иллюзии. Точно так же, когда Кант в своем тексте об *Aufklärung* говорит, что люди несут ответственность за собственное состояние несовершеннолетия (если бы их освободили, и освободили авторитарно, от *Gängelwagen* (тележки, направляющей их как детей), они боялись бы упасть, оказались бы неспособны ходить и преодолевать даже самые небольшие канавы и попáдали бы), мне представляется, что перед нами симметричный и перевернутый образ пресловутого воспарения разума, который, выходя за собственные пределы, не знает даже, что никакая атмосфера больше не сможет его

поддержать. Во всяком случае, система перекличек между «Критикой» и анализом современности *Aufklärung* в тексте достаточно прозрачна. Дискретна, но прозрачна.

Как бы то ни было, касательно отношений между критикой и *Aufklärung* во всем этом начале текста можно отметить, что, во-первых, несовершеннолетие, из которого должно нас вывести *Aufklärung*, определяется отношением между тем, как мы применяем или могли бы применять свой разум, и руководством (Leitung) других. Управление собой, управление другими — вот что значимо в том искаженном отношении, что характеризуется как состояние несовершеннолетия. Во-вторых, от чего зависит это наложение руководства другими на то, как мы могли бы и должны были бы применять собственный *Verstand* или *Gewissen* и т. п.? Оно зависит не от насилия авторитета, но лишь от нас самих, от нашего собственного отношения. А наше собственное отношение характеризуется словами, заимствованными из регистра морали. Он говорит «леность», он говорит «трусость» (*Faulheit*, *Feigheit*).[10] Мне кажется (с этим следовало бы разобраться подробнее), что он имеет в виду не нравственные изъяны, а что-то вроде недостатка самостоятельности. Леность и трусость — это то, из-за чего мы не можем обрести решимость, силу и мужество быть самостоятельными, что позволило бы нам пользоваться своими разумом и моралью. А значит, *Aufklärung* может и должно перераспределить отношения между управлением собой и управлением другими. Как, по Канту, должно произойти это перераспределение управления собой и управления другими? Как оно будет происходить и как оно должно произойти — одновременно в регистре описания и в регистре предписания?

Здесь текст делает довольно любопытный поворот. Во-первых, Кант устанавливает, что индивиды сами по себе неспособны выйти из состояния несовершеннолетия. А почему они неспособны выйти из состояния несовершеннолетия? По тем самым причинам, о которых уже шла речь и которые объясняют, почему люди пребывают в состоянии несовершеннолетия и почему они сами несут за это ответственность. Дело в том, что они ленивы, они трусливы, они испытывают страх. Даже освободившись от пут, от того, что их сдерживает, освободив-

шись от этой власти, они не решились бы идти собственными ногами и попáдали бы, не потому что препятствия непреодолимы, но потому что они бы этого побоялись. Мы пребываем в состоянии несовершеннолетия, потому что мы трусливы и ленивы, а из состояния несовершеннолетия мы не можем выйти как раз потому, что мы трусливы и ленивы.

Вторая гипотеза, упоминаемая Кантом: если сами люди не способны выйти из состояния несовершеннолетия, могут ли их освободить своей властью, своим воздействием на других способные на это индивиды? Кант упоминает индивидов, которые мыслят самостоятельно, то есть таких, которые сами могли бы ускользнуть от этой лени и трусости и которые, мысля самостоятельно, взяли бы над другими столь необходимую им власть. А значит, это те самые люди, которые любезно — говорит Кант иронично и несколько презрительно — берут на себя управление другими.[11] Но, взяв в свои руки власть над другими и опираясь на собственную самостоятельность, некоторые из этих людей, осознающие собственное достоинство, а также понимающие «призвание (*Beruf*) каждого человека мыслить самостоятельно»,[12] решают сыграть роль освободителей по отношению к другим. Таким образом, они мыслят самостоятельно и опираются на эту самостоятельность, чтобы взять в свои руки власть над другими. Но этой властью над другими они пользуются так, чтобы сознание их собственного достоинства, так сказать, распространялось и стало свидетельством и утверждением ценности воления всякого человека, поступающего так же, как они, то есть мыслящего самостоятельно. Итак, говорит он, эти индивиды, выступающие духовными или политическими лидерами других, в действительности не способны вывести человечество из состояния несовершеннолетия. А почему они на это не способны? Да потому, что они начали с того, что поставили других под свою власть, так, чтобы эти другие, столь привычные к игу, не приняли даруемых им свободы и раскрепощения. Они упираются и утесняют даже тех, кто хочет их освободить, потому что теперь они свободны вернуться под иго, которое они принимают из-за своей трусости и лености, под то иго, которое они приняли от другого и под которое они хотят вернуться теперь. А значит, говорит он, таков закон всех революций (это написано в 1784 г.), что те, кто их делает, по необ-

ходимости вновь попадают под иго тех, кто хотел их освободить.

Поскольку ни сами люди, ни те из них, кто намеревается осуществить этот процесс трансформации, выхода из состояния несовершеннолетия в состояние совершеннолетия, не могут этого сделать, говорит Кант, для того чтобы понять, как должно произойти *Aufklärung*, выход из состояния несовершеннолетия, нужно разобраться с тем, что такое это состояние несовершеннолетия. И он говорит, что состояние несовершеннолетия характеризуется складыванием, так сказать, двух необоснованных и незаконных пар: [во-первых], пары покорности и отсутствия рассуждений; во-вторых, пары или по крайней мере путаницы между тем, что следовало бы различать: частным и публичным.

Итак, первая пара. В известных нам обществах допускается (это то, во что хотят заставить поверить те, кто правит, а также и то, во что верят из-за лености и трусости те, кем управляют), что повиновение может быть лишь там, где не рассуждают. Кант приводит три примера:[13] пример офицеров, говорящих своим солдатам: не рассуждайте, а подчиняйтесь; пример священника, говорящего верующим: не рассуждайте, а верьте; пример советника министерства финансов, говорящего: не рассуждайте, а платите. Здесь используется термин *Räsonnieren*, который, как известно, в «Критиках», а особенно в «Критике чистого разума» имеет довольно специфический смысл «умствование»,[14] но который здесь нужно понимать в смысле «использовать свою способность рассуждать». Таким образом, структура состояния несовершеннолетия характеризуется подчинением и отсутствием *Räsonnieren* — использования способности рассуждать. Лишь один-единственный повелитель на свете,[15] говорит Кант (он не говорит, кто именно), может сказать: рассуждайте сколько угодно, но повинуйтесь. И конечно же, возникает вопрос о том, кто этот единственный на свете повелитель, говорящий: рассуждайте сколько угодно, но повинуйтесь. Это Бог, это разум как таковой, это король Пруссии? Как вы увидите, это явно не первый, лишь отчасти второй, а главным образом — третий.

Вторая пара, характеризующая состояние несовершеннолетия, — это пара, составленная областями частного и публично-

го, *Privat* и *Publikum* (та самая публика, о которой мы только что говорили). Но здесь нужно быть очень внимательными. Когда Кант различает частное и публичное, он вовсе не имеет в виду или во всяком случае не имеет в виду главным образом две сферы деятельности, одна из которых в силу определенных причин оказывается публичной, а другая — в силу противоположных причин частной. Как «частное» он характеризует не сферу вещей, но определенное использование — использование наших собственных способностей. А «публичным» он называет не столько область вещей или деятельности, сколько определенный способ заставить функционировать и использовать наши собственные способности.

Что такое частное использование способностей? В чем состоит частное использование способностей, где мы ими пользуемся? В своей профессиональной деятельности, в своей публичной деятельности, потому что все мы служащие, все мы элементы общества или правительства, принципы и цели которого направлены на общее благо. Другими словами (здесь имеет место маленькая хитрость, небольшой перенос относительно обычного употребления этих слов), то, что он называет частным, — это в конце концов то, что мы назвали бы публичным или во всяком случае профессиональным. А почему он называет его частным? По следующей простой причине. Чем мы являемся во всех этих формах деятельности, в том, как мы пользуемся своими способностями, будучи служащими, принадлежа институции, политическому телу? Все мы, говорит он, просто «части механизма».[16] Все мы части механизма, занимающие свое место, призванные играть определенную роль, в то время как другие детали машины должны играть другие роли. В силу этого мы функционируем не как универсальный субъект, а как индивиды. Мы должны строго и точно использовать свои способности в той совокупности, что несет ответственность за всеобщее и коллективное. Вот что такое частное пользование.

А что такое публичное пользование? Это то, как мы пользуемся своим разумом и способностями, определяясь в качестве универсального элемента и фигурируя как универсальный субъект. Совершенно очевидно, что никакая политическая деятельность, никакая административная функция, никакая

форма экономической практики не ставит нас в положение универсального субъекта. В какой момент мы становимся универсальным субъектом? Когда мы в качестве разумного субъекта обращаемся ко всем разумным существам. И лишь в той деятельности, которая есть именно и по преимуществу деятельность писателя, обращающегося к читателю, лишь здесь мы сталкиваемся с измерением публичного, являющегося в то же время измерением универсального. Именно здесь мы сталкиваемся с измерением универсального, а то, как мы в этот момент используем свой разум, может и должно быть публичным пользованием.

Итак, теперь мы видим, в чем заключается несовершеннолетие и в чем будет заключаться выход из несовершеннолетия. Несовершеннолетие — это когда совпадают, накладываются друг на друга принцип повиновения (смешанный с не-рассуждением) и не только частное, но и публичное использование нашего разума. Когда повиновение смешано с не-рассуждением, когда это смешение повиновения и не-рассуждения убивает публичное и универсальное использование нашей способности рассуждать, — наступает несовершеннолетие. Напротив, совершеннолетие наступит, когда будет восстановлена, так сказать, верная артикуляция между двумя этими парами: когда повиновение, четко отделенное от *Räsonnieren* (благодаря пользованию собственным разумом), окончательно, абсолютно и безусловно утратит всякую ценность для частного пользования (то есть когда мы будем повиноваться в качестве гражданина, государственного служащего, члена религиозной общины и т. п.), и когда, с другой стороны, *Räsonnieren* (использование разума) станет универсальным измерением, то есть открытым публике, по отношению к которой у него не будет никакого обязательства или, вернее, ни отношения подчинения, ни отношения власти. При несовершеннолетии подчиняются в любом случае, будь то частное или публичное пользование, а значит, не рассуждают. При совершеннолетии разрывается связь между рассуждением и подчинением. Подчеркивается подчинение при частном пользовании и полная и абсолютная свобода рассуждать при пользовании публичном. Как видите, перед нами определение того, что такое *Aufklärung*. *Aufklärung*, говорит Кант, — это противоположность «ве-

ротерпимости».[17] Действительно, что такое веротерпимость? Веротерпимость — это как раз то, что исключает рассуждение, дискуссию, свободу мыслить в публичной форме, она принимает (и терпит) только личное, частное и скрытое применение. *Aufklärung*, напротив, есть то, что придаст свободе наиболее публичное измерение в универсальной форме и что больше не будет поддерживать подчинения ни частного, ни, скажем так, того, что особым образом определяется внутри социального тела.

Вот в чем должен заключаться процесс *Aufklärung*, эта новая раскладка, новое распределение управления собой и управления другими. Как же будет протекать этот процесс, кто будет его действующим лицом? Здесь текст делает такой поворот, что большая часть принципов, на которые опирался его анализ, окажется под вопросом, поскольку он дошел до того момента, когда должен обозначить возможное место текста о Революции. Действительно, говорит Кант, как совершается Ausgang? Этот Ausgang, этот выход вот-вот произойдет, но где же мы сами? Что представляет собой в процессе выхода настоящий момент? И он дает совершенно тавтологический ответ, ничего не добавляющий к вопросу. Он говорит: мы «на пути к Просвещению».[18] Немецкий текст говорит более точно: Мы живем в эпоху, в *Zeitalter*, в век *Aufklärung*. Он довольствуется тем, что на вопрос «Что такое *Aufklärung* и каково наше место в этом процессе *Aufklärung*?» дает ответ: мы живем в век *Aufklärung*.

Но в действительности, для того чтобы придать этому вопросу подобное содержание, Кант вводит несколько несхожих друг с другом элементов, которые, опять-таки, ставят под вопрос сам его анализ. Во-первых, он говорит: в настоящее время имеются признаки, указывающие на этот освободительный процесс, и эти признаки показывают, что на его пути встают «препятствия»,[19] до сих пор мешающие тому, чтобы человек пользовался собственным разумом. Мы уже знаем, что препятствий тому, чтобы человек пользовался собственным разумом, нет, поскольку именно сам человек из-за своих трусости и лености не использует свой разум. Здесь же Кант подчеркивает существование таких препятствий. Во-вторых, после того как он сказал и довольно пространно объяснил, что у этого освобождения не может быть индивидуального действующего лица

или лиц, он обращается к королю Пруссии. Он обращается к Фридриху Прусскому и говорит, что вот он-то, Фридрих Прусский, который и есть действующее лицо *Aufklärung*, ничего не предписывает в религиозных делах. В этой сфере (так же, как и в сфере наук и искусств,[20] однако, говорит Кант, которому нужно решить проблему регламентации религиозного законодательства, в сфере наук и искусств встает мало проблем и все относительно просто), в сфере религии, где гораздо больше опасностей, Фридрих Прусский, в отличие от своего наследника, ничего не предписывал. Но, с другой стороны, он упрочил «общественное спокойствие» благодаря сильной и «хорошо дисциплинированной»[21] армии. В этой полной свободе вести религиозные дискуссии, сопровождаемой созданием сильной армии, охраняющей общественное спокойствие, в решимости Фридриха Прусского и в его способе правления перед нами встает уравновешивание, с одной стороны, управления собой, выступающего в форме универсального (как публичное обсуждение, публичное суждение и публичное использование способности рассуждать), а с другой — повиновения, к которому принуждаются все, кто является частью данного общества, данного государства, данной администрации. Фридрих Прусский — это и есть фигура *Aufklärung*, это важнейшее действующее лицо *Aufklärung*, и это действующее лицо *Aufklärung* должным образом перераспределяет расклад между подчинением и частным пользованием, универсальностью и пользованием публичным. Наконец (и на этом текст Канта заканчивается), помимо роли Фридриха Прусского как действующего лица *Aufklärung*, он упоминает что-то вроде договора, который становится третьим способом поставить под вопрос то, о чем он только что говорил. Он поставил все это под вопрос, сказав, что возникают препятствия. Он поставил под вопрос свой собственный анализ, отведя особую роль Фридриху Прусскому. А теперь, в заключение, он снова ставит под вопрос проведенное им разделение между публичным суждением и самостоятельным использованием способности рассуждать, с одной стороны, и повиновением и частным пользованием — с другой. Он указывает на то, что представляется ему преимуществом открытия публичного измерения для пользования разумом. Он говорит (текст довольно темный, но мне кажется, это

можно интерпретировать именно так), что, если позволить развиваться свободе публичной мысли, а значит, открывая свободное и самостоятельное измерение универсального для пользования способностью суждения, эта последняя делает все более ясным и очевидным, что необходимость подчиняться вызывается самим порядком гражданского общества.[22] Чем больше свободы вы предоставите мысли, тем в большей степени вы можете быть уверены в том, что дух народа будет пребывать в повиновении. Таким образом, перед нами вырисовывается перенос политического преимущества свободного использования разума на сферу частного подчинения.

Эти три решения или, скорее, три определения процесса *Aufklärung* до некоторой степени смещают, противоречат, ставят под сомнение весь анализ. Затруднение, испытываемое Кантом, указывающим на короля Пруссии как на действующее лицо *Aufklärung*, отчасти объясняется тем, как действующее лицо *Aufklärung*, сам процесс *Aufklärung* в тексте, о котором я говорил вам на прошлой лекции (тексте 1798 г.), переносится в Революцию. Точнее, не совсем в Революцию, но в то всеобщее явление, что развивается вокруг Революции и представляет собой революционный энтузиазм. Революционный энтузиазм как действующая сила *Aufklärung* в тексте 1798 г. — это замена или преемник того, чем был король Пруссии в тексте 1784 г.

Давайте сегодня на этом остановимся. Со следующего раза я в той или иной мере вернусь к другим историческим ориентирам, к совсем иным документам по проблеме управления собой и другими. Сегодня же я хотел лишь показать вам, как в истории современной философии такого рода проблематику, связанную с анализом современности, удалось ввести Канту.

Примечания

[1] Qu'est-ce que les Lumières? // *Kant I.* La Philosophie de l'histoire / Trad. S. Piobetta. Éd. citée. P. 46. (*Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / Пер. Ц. Г. Арзаканьяна и И. Д. Копцева // Собр. соч. в 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 29).

[2] Ibid. (Там же).

[3] *Vico J.-B.* Principes de la philosophie de l'histoire / Trad. J. Michelet. Paris: Armand Colin, 1963 (Вико пишет «распространенный», а не «распространяющийся»).

[4] Ibid. P. 358.

[5] Ibid. P. 360.

[6] Кроме используемого в этом курсе перевода С. Пьобетта, Фуко мог обращаться к переводу Ж. Барни (Éléments de métaphysique de la doctrine du droit. Paris: A. Drand, 1855).

[7] Trad. S. Piobetta. Op. cit. P. 47. (Там же. С. 30).

[8] Ibid. P. 46 (Там же. С. 29).

[9] Ibid. (Там же).

[10] Ibid. (Там же).

[11] «То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершеннолетию, — это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством». Ibid. (Там же).

[12] Ibid. P. 47 (Там же. С. 30).

[13] Ibid. P. 48 (Там же. С. 31).

[14] В «Критике чистого разума» не обсуждается *Räsonnieren*. Зато у Гегеля этот термин употребляется в смысле «умствование» (ratiocination), особенно в «Феноменологии духа»: «умствование (das *Räsonnieren*) – это свободный отрыв от содержания, суетное заблуждение относительно содержания» (Trad. J. Hippolite. T. 1. Paris: Aubier, 1941. P. 51) (Русский перевод: «мнение, основанное на собственном убеждении, не обязательно приводит к изменению содержания его и к замене заблуждения истиной» (*Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа / Пер. Г. Шпета. СПб.: Наука, 1999. С. 44–45)).

[15] *Kant I.* Qu'est-ce que les Lumières? // Op. cit. P. 48 (Там же. С. 31).

[16] Ibid. P. 49 (Там же. С. 31).

[17] Ibid. P. 53–54 (Там же. С. 35).

[18] Ibid. P. 53 (Там же).

[19] Ibid. (Там же).

[20] Ibid. P. 54 (Там же. С. 36).

[21] Ibid. (Там же).

[22] «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» (Ibid. P. 53 (Там же. С. 36)).

Лекция от 12 января 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Напоминание о методе. — Определение предмета курса. — Parrêsia *и культура себя. — «Трактат о страстях» Галена. —* Parrêsia: *трудность уточнения термина; библиографические указания. — Устойчивость, многозначность, двусмысленность понятия. — Платон и тиран Сиракузский: образцовая сцена* parrêsia. *— Эхо «Эдипа». —* Parrêsia *против спора о доказательстве/наставлении. — Элемент риска.*

В прошлый раз я вкратце напомнил вам о своем проекте в целом, то есть попытаться исследовать такие очаги или матрицы опыта, как безумие, преступность, сексуальность, согласно трем осям, конституирующим этот опыт, — оси формирования знания, оси нормативности поведения и, наконец, оси конституирования способов быть субъектом. Я также пытался обозначить то, какие теоретические сдвиги предполагает такого рода исследование, когда речь идет о формировании знания, о нормативности поведения и о способе бытия субъектом в их взаимосвязи. Мне представляется, что исследование формирования знания, когда мы пытаемся изобразить его в этой перспективе, должно не столько представлять собой историю развития знаний, сколько исходить из анализа дискурсивных практик и истории форм веридикции. Этот переход, этот сдвиг от развития знаний к анализу форм веридикции составляет первый теоретический сдвиг, который необходимо предпринять. Второй необходимый теоретический сдвиг со-

стоит в том, чтобы, ведя речь об исследовании нормативности поведения, отбросить общую Теорию Власти (с большой буквы) или объяснения Господства в целом и попытаться заняться историей и анализом процедур и технологий управления. Наконец, третий сдвиг, который, как мне кажется, необходимо произвести, заключается в том, чтобы уйти от теории субъекта и обратиться к различным типам субъективности в их историчности, к исследованию модальностей и техник отношения к себе, а также к истории прагматики субъекта в ее различных формах, несколько примеров чему я попытался дать вам в прошлом году. Итак, исследование форм веридикции, процедур управления, прагматики субъекта и техник себя. Вот три намеченных мною сдвига.

Как я уже говорил, в этом году я хотел бы вернуться к некоторым вопросам, которые мы тогда отложили, и подчеркнуть несколько аспектов, несколько вопросов, наиболее ясно показывающих корреляцию трех осей. Главным образом я займусь поочередным изучением трех осей: оси формирования знания и практик веридикции, оси нормативности поведения и технологии власти, и наконец, оси конституирования способов быть субъектом исходя из практик себя. Теперь я попытаюсь по возможности показать, какое место занимает эта корреляция и выявить некоторые точки, элементы, понятия и практики, маркирующие эту корреляцию и показывающие, как она возможна. И [...] ставя вопрос об управлении собой и другими, я попытаюсь выяснить, как высказывание правды, обязанность и возможность говорить правду в процедурах управления могут показать, как индивид конституируется в качестве субъекта в отношении к себе и к другим. Высказывание правды в процедурах управления и становление индивида субъектом для себя и для других — вот о чем я хотел бы рассказать вам в этом году. Так что курс этого года будет несколько разнородным. Ведь я намерен исследовать некоторые аспекты этой общей проблемы, взяв несколько частных понятий и практик.

Итак, первая область, первое досье, которое я хотел бы раскрыть, — это то, с чем мы столкнулись в прошлом году в связи с наставлением и практиками себя в Античности I и II вв. н. э. Как вы помните, мы столкнулись с очень интересным поняти-

ем — понятием *parrêsia*[1] [...*] Одно из первоначальных значений греческого слова *parrêsia* — «высказывание всего», но чаще его переводят как «вольная речь», «свобода слова» и т. п. Понятие *parrêsia*, важное для практик наставления, как вы помните, понятие богатое, двусмысленное, трудное, поскольку обозначает добродетель, достоинство (есть люди обладающие *parrêsia* и не обладающие ею); кроме того, это долг (в некоторых случаях и ситуациях необходимо доказать *parrêsia*); и наконец, это техника, способ действия: есть люди, способные использовать *parrêsia*, и неспособные к этому. Чем занимается тот человек, кого среди прочего и прежде всего характеризует эта техника? Руководит другими, особенно в их стремлении, в их попытке определить адекватное отношение к самим себе. Иначе говоря, *parrêsia* — это добродетель, долг и техника, которые должны быть присущи тому, кто наставляет других и помогает им определить отношение к себе. Как вы помните, в прошлом году мы видели, что в античности, с классической эпохи до поздней античности, а особенно в первые два века нашей эры развивалась определенная культура себя, принявшая в то время такой размах, что поистине можно говорить о золотом веке культуры себя.[2] Мы видели, как в этой культуре себя, в этом отношении к себе развилась целая техника, целое искусство, которому обучались и в котором упражнялись. Мы видели, что это искусство себя предполагает отношение к другому. Другими словами, невозможно заниматься собой, заботиться о себе, не обращаясь к другому. А роль этого другого состоит как раз в том, чтобы высказывать истину, всю истину или, во всяком случае, всю истину, какая необходима, и высказывать ее в определенной форме, которая и есть *parrêsia*, что переводится как вольная речь.

Возможно, вы помните, в частности, что в связи с этой общей тематикой мы обращались к некоему тексту: к тексту Галена из «Трактата о страстях»,[3] который весьма интересен и в котором рассматривается старая, античная, традиционная тематика, или, скорее, двойная тематика заботы о себе и познания себя: обязанности всякого индивида заботиться о себе, непосредственно связанной с познанием себя как с ее условием.

---

* Хотите, чтобы я написал это на доске? [*слышен скрип мела*].

Нельзя заниматься собой, не познав себя. Зацепкой для нас послужил известный и основополагающий для нас принцип *gnôthi seauton* (познания себя), служащий элементом более общего фундаментального принципа, а именно заботы о себе.[4] Кроме того, в этом тексте Галена обнаруживается идея о том, что заниматься собой можно лишь непрестанно и постоянно. Человек должен заниматься собой не так, как в «Алкивиаде» Платона, когда юноша вступает в публичную жизнь и принимает ответственность за свой город, но на протяжении всей своей жизни, с юности до глубокой старости.[5] В том же тексте Гален показывает, что забота о себе, которая должна развиваться и настойчиво осуществляться на протяжении всей жизни, невозможна без работы над мнением других. Те, кто хочет обойтись без мнения других, полагая, что сформируются сами, говорит Гален, нередко падают. Эта фраза будет часто повторяться христианской мыслью в других контекстах: те, кто обходится без руководства другими, опадают, как листва осенью.[6] Уже Гален говорил: когда обходятся без суждения других, полагаясь на собственное мнение, часто падают. Те же, кто полагается на других, замечает Гален, редко ошибаются в своих оценках.

Исходя из этого принципа, Гален говорит, что при составлении мнения о самих себе и для адекватного отношения к самим себе следует обращаться за помощью к другим. Необходимо обращаться к кому-то другому. А кем должен быть этот другой? Здесь в тексте возникает один из неожиданных элементов: дело в том, что этого другого, к которому надо обратиться, Гален, как вы помните, не считает специалистом — будь то специалист по врачеванию тела или по врачеванию души, будь то врач или философ. Нет, согласно тексту Галена, речь идет о том, чтобы обратиться к любому человеку, лишь бы он был достаточно зрелым и достаточно хорошей репутации, а сверх того обладал определенной добродетелью. Эта добродетель — *parrêsia*, свобода речи. Человек зрелый, человек хорошей репутации, человек *parrêsia*: вот три критерия, необходимые и достаточные, чтобы охарактеризовать того, кто нам нужен. Таким образом, перед нами целая структура, целый набор значимых понятий и тем: забота о себе, познание себя, искусство заниматься собой, отношение к другому, управление другим и

высказывание истины, обязанность говорить правду перед другим. В понятии *parrêsia* сходятся обязанность говорить правду, процедуры и техники управления и формирование отношения к себе. Высказывание истины другому — важнейший элемент управления, к которому нас приучают, одно из важнейших условий, при каковых мы можем сформировать адекватное отношение к себе, что принесет нам добродетельность и благополучие.

Эта общая тематика обнаруживается у Галена во II в. н. э. Именно ее я хотел бы принять за точку отсчета и сразу же заметить, что понятие *parrêsia*, встречающееся в этом и в аналогичных текстах, посвященных индивидуальному наставничеству, выходит далеко за пределы того значения, что мы указали. Это понятие, так сказать, понятие-паук, по правде говоря, малоизученное. Прежде всего потому, что [даже если] древние сами часто прибегают к нему (есть целый ряд текстов, где ставится вопрос о *parrêsia*, а те, которые я использую, его далеко не исчерпывают), нет или во всяком случае совсем немного непосредственных рассуждений о понятии *parrêsia*. Это понятие используется, упоминается, но как таковое не обсуждается и не тематизируется. Из дошедших до нас текстов лишь один, и то неполный, действительно представляет собой трактат, посвященный *parrêsia*. Речь идет об одном из самых важных эпикурейских трактатов первых веков н. э. Это фрагменты трактата Филодема, которые опубликованы и которые вы можете найти (правда, без перевода, только греческий текст) в коллекции Тьюбнера.[7] Никаким другим рассуждением древних непосредственно о понятии *parrêsia* мы не располагаем. С другой стороны, это понятие не удается уловить и локализовать в той или иной концептуальной системе или философской доктрине. Эта тема перескакивает из одной системы в другую, из одной доктрины в другую, так что довольно трудно определить ее точный смысл и экономию.

Теперь библиографический вопрос о понятии *parrêsia*. Кроме этого текста Филодема, ничего нет, во всяком случае я знаю только: во-первых, посвященную *parrêsia* статью в «Real Encyclopädie» (Паули/Виссова),[8] которую написал очень давно (в 1938/39 г.), незадолго до войны, кажется, Филипсон.[9] Во-вторых, замечательную книгу, написанную в Италии Скар-

патом и датирующуюся 1964 г.,[10] где вы найдете интересный и подробный обзор понятия *parrêsia* с любопытнейшей элизией всех значений, оттенков и использований этого понятия в личном наставлении. Все, что касается политического и религиозного использования этого понятия, хорошо изучено, зато [работы] по личному наставлению носят самый обрывочный характер. Наконец, в материалах VIII конгресса Ассоциации Гийома Буде, датированных 1968 г., вы найдете статью на французском, написанную Марселло Джиганте и посвященную Филодему и его трактату о *parrêsia*.[11]

На мой взгляд, внимания в понятии *parrêsia* заслуживает прежде всего (я говорю элементарные вещи) его чрезвычайная живучесть, чрезвычайная продолжительность его употребления в античности, поскольку понятие *parrêsia* (с которым мы более детально разберемся сегодня и в следующий раз) обнаруживается уже вполне сформированным, вполне определенным в важнейших классических текстах, у Платона или, скажем, у Еврипида, а затем в целом ряде текстов (у Исократа, Демосфена, Полибия, Филодема, Плутарха, Марка Аврелия, Максима Тирского, Лукиана и т. п.); это понятие обнаруживается на исходе античности в христианской мысли, например у святого Иоанна Златоуста в «Посланиях к Олимпии»,[12] «Послании из ссылки»[13] или в «Трактате о провидении»,[14] у Дорофея из Газы[15] также обнаруживается весьма значимое, содержательное и в чем-то довольно необычное употребление этого понятия. И конечно же, эта тема присутствует в латинских текстах, хотя перевод термина *parrêsia* был несколько неустойчивым, не вполне устоявшимся. Вы найдете его у Сенеки,[16] само собой, у историков, а также у таких теоретиков риторики, как Квинтилиан.[17] И столько же переводов: *licentia*, *libertas*, *oratio libera* и т. п. В общем, понятие очень живучее.

Во-вторых, множественность регистров, в которых обнаруживается это понятие, поскольку оно, очень ясно определяясь в практике личного наставничества, используется также в политическом поле. У него множество значений, весьма интересных и изрядно эволюционирующих со времен афинской демократии до Римской империи. Это один из предметов, которые я намерен исследовать в настоящем курсе, — как оно используется в рамках личного наставления и в сфере политики, а осо-

бенно в связи с проблемой души государя: как нужно направлять душу государя и какая форма дискурса об истине одновременно необходима для того, чтобы государь как индивид сформировал адекватное отношение к себе, которое гарантировало бы его добродетельность, и тем самым делало государя нравственной личностью, правителем, заботящимся не только о себе, но и о других? Каков тип дискурса, в котором государь сможет проявить заботу о себе и о своих подданных? Как управлять государем, чтобы государь мог управлять собой и другими? Таков один из пунктов, на которых я хотел бы остановиться. Далее, это понятие обнаруживается в сфере религиозного опыта и религиозной тематики, где нам предстает довольно курьезная и очень интересная перемена, сдвиг, переворачивание понятия *parrêsia* почти наоборот, поскольку отправной точкой здесь оказывается обязанность учителя говорить ученику всю правду; а кроме того, оно обнаруживается в представлении о возможности для ученика говорить всю правду о себе учителю. То есть совершается переход от того смысла понятия *parrêsia*, что определяет его как обязанность учителя говорить правду ученику к обязанности ученика говорить всю правду о себе учителю.

Наконец, третья причина, определяющая богатство этого понятия, заключается в том, что, каково бы ни было [его] общее и постоянное значение (как я уже говорил: достоинство, добродетель), в действительности оно окружено двусмысленностью, а его значение не было ни постоянным, ни однородным. Например, мы видим, что киническая *parrêsia*, киническая вольная речь — далеко не однозначное понятие. В самой христианской мысли мы видим, что *parrêsia* может иметь значение болтливости — выбалтывания всего о самом себе.

Все это представляется нам одновременно абстрактным, неточным, запутанным и зыбким. Поэтому давайте попытаемся немного продвинуться и кое-что уточнить. Я вовсе не собираюсь восстанавливать историю шаг за шагом. Я намерен взять средний текст, средний случай, средний пример *parrêsia*, в истории располагающийся как раз на полпути между классической эпохой и великой христианской мыслью IV–V вв., и посмотреть, как действует понятие *parrêsia* в пространстве традиционной, но не слишком четко определенной филосо-

фии. Этот пример *parrêsia* я намерен взять из текста Плутарха, автора среднего в обоих смыслах этого слова. Есть очень много текстов Плутарха (к ним мы, впрочем, еще будем обращаться), которые посвящены [или, скорее], в которых используется понятие *parrêsia*, тогда как рефлексия по его поводу, опять-таки, крайне редка. Этот текст Плутарха вы найдете в «Сравнительных жизнеописаниях», в «Жизни Диона», параграф V, пагинация 960a. Вы знаете, кто такой Дион: Дион — это брат Аристомахи. Но вы, конечно же, не знаете, кто такая Аристомаха. Аристомаха — это одна из двух официальных жен Дионисия, сиракузского тирана. У Дионисия было две жены. Одна из них Аристомаха, а ее младшего брата звали Дион. Этот Дион (который будет иметь большое значение для жизни Сиракуз при Дионисии Старшем, а главное — при Дионисии Младшем) станет учеником, ответчиком, гарантом, поручителем, гостеприимцем Платона, когда тот приедет на Сицилию. Именно он расскажет Платону всю правду о политической жизни Сиракуз и о тирании Дионисия.

В этом посвященном Диону тексте Плутарх напоминает, что Дион, младший брат Аристомахи, был юношей, одаренным многими добродетелями: великодушием, мужеством и способностью к наукам.[18] Между тем такой живой юноша оказался при дворе такого тирана, как Дионисий, и мало-помалу привык к страху, к «приниженности» и к удовольствиям. В силу этого он был «полон предубеждений», то есть (отсылка к темам стоиков и стоицистов очевидна), само качество его природы не претерпело ущерба, но некоторые ложные представления отложились в его душе, до тех пор, пока случай (благой «гений», говорит Плутарх[19]) не привел Платона на берега Сицилии. Тогда Дион познакомился с Платоном, прошел у него обучение и воспользовался наставлениями, которые дал ему учитель. В этом вновь проявилась его хорошая и добрая природа, и «с юношеским простосердием», говорит он (в этом вся суть), Дион [из этого] заключил, что Дионисий (его дядя, тиран) «под влиянием тех же наставлений», что получил он, испытает «те же чувства» и «обратится к добру. А потому он в своем энтузиазме сделал все возможное, чтобы Дионисий на досуге встретился с Платоном и послушал его наставления».[20] Так на сцену вступают Платон,

Дион и Дионисий. «В начале беседы речь шла о нравственных качествах вообще и главным образом о мужестве, и Платон доказывал, что беднее всех мужеством тираны, а затем обратился к справедливости и высказал мысль, что лишь жизнь справедливых людей счастлива, тогда как несправедливые несчастны [таким образом, это наставление относительно добродетели и различных элементов, различных составляющих добродетели, различных форм добродетели: мужества, справедливости. — *М. Ф.*]. Тиран был недоволен, считая, что слова эти [что жизнь справедливого человека счастлива, а несправедливый несчастен. — *М. Ф.*] нацелены в него, и гневался на присутствовавших, которые принимали философа с удивительным воодушевлением и были зачарованы его речью. В конце концов, его терпение иссякло, и он резко спросил Платона, чего ради тот явился в Сицилию. «Я ищу совершенного человека», — отвечал философ. «Но клянусь богами, ты его еще не нашел, это совершенно ясно», — язвительно возразил Дионисий. Дион боялся, что гнев тирана на том не кончится, и помог Платону, торопившемуся покинуть Сиракузы, сесть на триеру, которую уводил в Грецию спартанец Поллид. Но Дионисий тайно просил Поллида убить Платона во время плавания или же по крайней мере продать его в рабство, ибо философ, дескать, не понесет от этого никакого ущерба — человек справедливый, он останется по-прежнему счастлив, даже превратившись в раба! И, как рассказывают, Поллид привез Платона на Эгину и продал его, воспользовавшись тем, что жители этого острова воевали с Афинами и приняли постановление продавать в рабство любого из афинян, который будет захвачен на их земле. Этот случай, однако, не уменьшил уважения и доверия Дионисия к Диону. Тиран посылал его с важнейшими поручениями, среди которых было и посольство в Карфаген, и настолько отличал среди всех прочих своих приближенных, что от него лишь одного, пожалуй, соглашался выслушивать откровенные речи (*parrêsia*), и Дион безбоязненно говорил все, что думал. Однажды, например, зашел разговор о Гелоне [Гелон был сиракузцем, правившим до Дионисия. — *М. Ф.*], и все наперебой издевались над его правлением, а сам Дионисий заметил, что Гелон стал посмешищем для всей Сицилии [игра

слов: по-гречески смеяться — gelan, а значит, Гелон — это Gelôn/gelan; таким образом, Дионисий глупо пошутил насчет имени Гелона, сказав, что тот был посмешищем для Сицилии. — *М. Ф.*]. Остальные прикинулись, будто восхищены этой шуткой, но Дион возмущенно воскликнул: «А ведь властью своей ты обязан Гелону — только ради него тебе и поверили! Зато ради тебя уже никому доверия не будет!» [Плутарх комментирует это заявление Диона Дионисию пересиастически. — *М. Ф.*]. И верно, сколько можно судить, Гелон показал единовластие в его самом прекрасном облике, а Дионисий — в самом гнусном и позорном».[21] Мне кажется, перед нами образцовая картина того, что такое *parrêsia*. Человек встает перед тираном и говорит правду ему в лицо.

Давайте рассмотрим все это немного подробнее. Прежде всего, сцена, так сказать, удваивается. Два индивида один за другим проявляют *parrêsia*. Во-первых, Платон. Платон, дающий свое классическое и общеизвестное наставление о том, что такое добродетель, что такое мужество, что такое справедливость, о связи между справедливостью и счастьем, говорит об истине. Он говорит правду. Он говорит о ней в своем наставлении и в своей реплике, обращенной к Дионисию, когда раздосадованный его наставлениями Дионисий, спрашивает его, зачем он явился на Сицилию: я ищу совершенного человека (давая тем самым понять, что Дионисий не является совершенным человеком). Как видите, слово *parrêsia* не применяется к Платону, хотя перед нами своего рода матричная сцена *parrêsia*. А второй элемент, второй момент этой сцены (или, скорее, продолжение этой сцены): ученик Платона Дион после удаления и наказания Платона выступает тем, кто, несмотря на это наказание, на эту столь явную и показательную кару, несмотря ни на что, продолжает говорить правду. Он говорит правду, оказываясь по отношению к Дионисию в ситуации, несколько отличной от той, в которой оказался Платон. Он не учитель, дающий наставления. Будучи приближен к Дионисию как его придворный, как его родственник, как его зять, он берется сказать ему правду, дать совет, а при необходимости возразить, если тиран говорит что-то неправильное или неуместное. Слово *parrêsia* употребляется именно в отношении Диона: Дион — приближенный Дионисия, а после известного настав-

ления Платона он пользуется *parrêsia*. Он пересиаст, он правдив. Правдивый Дион.*

Я хотел бы — эта идея возникла у меня поздно (точнее, рано: сегодня утром) — сопоставить эту сцену с другой сценой, где распределение персонажей довольно сходно, поскольку речь идет и о тиране (*turannos*), и о брате его жены, который говорит правду. Не знаю, до какой степени стоило бы продолжать структурную аналогию между этими двумя сценами. В той сцене, где зять тирана приходит сказать ему правду, а тиран не хочет слушать правду, тиран говорит своему зятю: на самом деле ты хочешь сказать мне правду вовсе не из благих намерений, а потому, что хочешь занять мое место. На что зять отвечает: вовсе нет, вникни в мой случай, поразмысли.

Зачем стремиться к власти,
С которой вечно связан страх, тому,
Кто властвует и так, тревог не зная?
Я никогда не жаждал стать царем,
Предпочитал всегда лишь долю власти.
Так судит каждый, кто здоров рассудком.
Твои дары без страха принимаю,
А правь я сам, я делал бы не то,
Чего хочу. Ужели царство слаще
Мне беззаботной власти и влиянья?
Еще не столь я оскудел умом,
Чтоб новых благ и пользы домогаться.
Все счастья мне желают, все с приветом —
Кто с просьбою к царю — идут ко мне,
В своих руках держу я их желанья.
И это все мне променять на что?
Не станет заблуждаться здравый разум.
Такого поведенья сам я чужд
И не дерзну в том помогать другому[22].

Итак, он говорит: не опасайся; ты обвиняешь меня в том, что я хочу занять твое место, говоря тебе, что стремлюсь к

---

* Рукопись продолжает анализ сцены следующим образом: «У сцены две составляющих: философская составляющая, которая наставляет присутствующих и говорит им правду; составляющая политическая — государь, окруженный своим двором: обе составляющие сходятся в традиционном споре: тирания; счастье; справедливость».

правде. Я вовсе не хочу занять твое место, мне хорошо и на своем, в положении избранного, одного из первых лиц в городе, рядом с тобой. У меня есть не власть, но влияние, влияние на народ. А ты сперва сходи к Пифии и спроси, верно ли я сообщил тебе об оракуле. Сходи за правдой сам. Я сказал тебе это, придя от Пифии. Ты мне не веришь, так давай сам. Конечно же, это Креон, обращающийся к Эдипу. Итак, здесь перед нами все то же самое — так сказать, типичная, образцовая ситуация тирана, который осуществляет власть, который ослеплен властью, к которому приходит его зять (брат его жены), чтобы сказать ему правду. Он приходит сказать правду, а тиран его не слушает. Эту эдипову сцену мы находим почти в том же виде в тексте Плутарха.

Теперь попытаемся немного внимательнее взглянуть на то, какое место занимает *parrêsia* в тексте Плутарха. Как характеризуется *parrêsia*? Я хотел бы немного на этом задержаться, но надеюсь, что вы меня простите, потому что мне хотелось бы все прояснить. Когда речь идет о том, чтобы определить *parrêsia*, нужно быть осторожным и двигаться шаг за шагом. Что позволяет Плутарху сказать, что Дион практикует *parrêsia*? Он практикует *parrêsia* так же, как и Платон, хотя о Платоне этого не говорится. *Parrêsia* — это прежде всего высказывание правды. Дион отличается от окружающих Дионисия придворных тем, что придворные смеются, когда Дионисий отпускает дурацкую шутку, и делают вид, что принимают ее за остроту, не потому, что это правда, но потому, что они льстецы. Паресиаст же говорит правду, а значит — отмежевывается от всякого обмана и лести. *Parrêsiasthai* — значит говорить правду. Но, очевидно, это не всякий способ говорить правду. Очевидно, например, что, когда Платон в каком-то из своих диалогов говорит, что жизнь справедливых блаженна, а несправедливых — несчастна, а говорит он об этом Бог знает как часто, это не значит, что всякий раз речь идет о *parrêsia*. Он обосновывает *parrêsia* только в конкретной ситуации и в данном контексте. Или когда Дион говорит Дионисию: Гелон вызывал у города доверие, и город был счастлив; ты же больше не внушаешь городу доверия, а потому город несчастлив, он применяет *parrêsia*. Но когда сам Плутарх в следующей фразе повторяет эту идею и говорит: и верно, город, управляемый

Гелоном, являл собой зрелище самое приятное, а город, управляемый Дионисием,— зрелище самое ужасное, он только и делает, что повторяет сказанное Дионом. Повторяет, но не демонстрирует *parrêsia*. Следовательно, можно сказать, что *parrêsia* — это способ говорить правду, но определяет *parrêsia* не само содержание правды. *Parrêsia* — это определенный способ говорить правду. Но что такое «способ говорить правду»? И как можно проанализировать различные возможные способы говорить правду? Где располагается тот способ говорить правду, что характеризует *parrêsia*?

Давайте сразу исключим несколько гипотез. Грубо говоря, обычно способы говорить правду анализируют либо через структуру самой речи, либо через конечную цель речи, либо через эффекты, которые конечная цель речи оказывает на структуру, а потому речь анализируется согласно ее стратегии. Различные способы говорить правду могут выступать формами стратегии доказательства, стратегии убеждения, стратегии наставления либо стратегии спора. Является ли *parrêsia* одной из этих стратегий, способом доказывать, способом убеждать, способом наставлять, способом спорить? Разберем вкратце эти четыре вопроса.

Очевидно, что *parrêsia* не зависит от способа доказательства и не является способом доказывать. Это ясно видно в тексте Плутарха, где нам предстает целый ряд примеров *parrêsia*. Платон, конечно, занимается доказательством, выстраивая свою грандиозную теорию о том, что такое добродетель, справедливость, мужество и т. п. Однако он демонстрирует *parrêsia* не только в этом доказательстве, но и в своем ответе Дионисию. Что же касается Диона, этот не занимается доказательствами, довольствуясь тем, что высказывает мнение и изрекает афоризмы, не развивая доказательств. Таким образом, *parrêsia* действительно может использовать элементы доказательства. В *parrêsia* возможны определенные доказательства. В конце концов, когда Галилей напишет свои «Диалоги», он будет обосновывать *parrêsia* в доказательном тексте. Но *parrêsia* не определяется ни доказательством, ни рациональной структурой речи.

Во-вторых, является ли *parrêsia* стратегией убеждения? Зависит ли она от искусства риторики? Очевидно, все не-

сколько сложнее, ибо, как мы увидим, с одной стороны, *parrêsia* как техника, как прием, как способ говорить о вещах может, а зачастую и должна использовать ресурсы риторики; с другой же стороны, в некоторых приемах риторики *parrêsia* (вольная речь, правдивость) становится стилистической фигурой, довольно парадоксальной и курьезной. Однако (во второй главе книги IX, в параграфе 27), [когда] Квинтилиан среди того, что он называет фигурами мысли (к этому мы еще вернемся), указывает *parrêsia* (как правдивость, вольную речь), он представляет эту фигуру мысли как самую откровенную среди всех. Что, говорит он, может быть откровеннее подлинной *libertas*?[23] С точки зрения Квинтилиана, *parrêsia* — это фигура мысли, но принадлежащая к нулевому уровню риторики, где фигура мысли состоит в том, чтобы не использовать никакой фигуры. Тем не менее при обращении к *parrêsia* в риторике остается целая уйма вопросов, целая сеть взаимоналожений, сближений, переплетений и т. п., которые нужно попытаться распутать. Обобщенно можно сказать, что *parrêsia* нельзя определить в пространстве риторики просто как релевантный ей элемент. С одной стороны, потому что *parrêsia* фундаментально, сущностно и прежде всего определяется как высказывание правды, тогда как риторика есть способ, искусство или техника располагать элементы речи таким образом, чтобы убеждать. А речь, высказывающая правду, для риторики несущественна. С другой стороны, *parrêsia* может принимать самые разные формы, она присутствует как в длинной речи Платона, так и в афоризмах и кратких репликах Диона. Не существует риторической формы, специфичной для *parrêsia*. А главное, в *parrêsia* не ставится или во всяком случае не подразумевается с необходимостью, вопрос об убеждении. Конечно, когда Платон дает наставление Дионисию, он старается его убедить. Когда Дион дает совет Дионисию, он делает это, чтобы к нему прислушались, и в этом отношении *parrêsia* [соответствует] риторике с ее стремлением убедить. Она может, она должна обращаться к приемам риторики. Но это вовсе не обязательная и конечная цель *parrêsia*. Понятно, что, когда Платон отвечает Дионисию: я прибыл на Сицилию искать совершенного человека, — предполагается, что он его не нашел, это своего рода вызов, иро-

ния, оскорбление, критика. Они не призваны его убеждать. А когда Дион указывает Дионисию, что его правление дурно, тогда как правление Гелона было хорошим — это оценка, мнение, а не стремление убедить. Таким образом, *parrêsia* нельзя классифицировать или понимать с точки зрения риторики.

Это также и не способ наставлять, не педагогика. Ведь, если и верно, что *parrêsia* всегда адресована кому-то, кому хотят сказать правду, это вовсе не подразумевает его наставления. Его можно наставлять — именно этого и хотел Платон, — но в сценах, о которых я только что говорил, предстает брутальная, жесткая, грубая сторона *parrêsia*, совершенно отличная от того, что может представлять собой педагогическая процедура. Паресиаст, тот, кто говорит правду в этой форме, бросает правду в лицо тому, с кем он ведет диалог, тому, к кому он обращается, этот ход не присущ педагогике, идущей от известного к неизвестному, от простого к сложному, от части к целому. В определенном смысле можно даже сказать, что *parrêsia* — это нечто прямо противоположное по крайней мере некоторым приемам педагогики. В частности, нет ничего более далекого от *parrêsia*, нежели знаменитая сократовская или сократовско-платоновская ирония (это важный момент, к которому нужно будет вернуться). О чем идет речь в сократической иронии? Речь идет об игре, в которой наставник притворяется, будто ничего не знает, и подводит ученика к формулированию того, чего он знать не знает. В *parrêsia*, как в настоящей антииронии, тот, кто говорит правду, бросает эту правду в лицо собеседнику, правду столь жесткую, столь грубую, говорит в манере столь резкой и категоричной, что другой может лишь молчать или задыхаться от ярости, или перейти в совершенно иную тональность, которая в случае Дионисия и Платона стала попыткой убийства. Это далеко не тот случай, когда тот, к кому обращаются, посредством иронии открывает в самом себе истину, которой он знать не знал; он оказывается перед лицом правды, которую нельзя не принять, которую нельзя отвергнуть и которая ведет к несправедливости, самодурству, безумию, ослеплению... Перед нами воздействие не только антииронические, но даже антипедагогическое.

Четвертый вопрос: является ли *parrêsia* определенным способом дискутировать? Она не релевантна доказательству, риторике, педагогике. Можно ли сказать, что она релевантна эристике?[24] Не оказывается ли она определенным способом противостоять оппоненту? Не находим ли мы в *parrêsia* агонистическую структуру, в которой два персонажа противостоят друг другу и ведут борьбу за правду? В определенном смысле, подчеркивая агонистическую структуру *parrêsia*, мы уже приближаемся к ее значению. Но я не считаю, что *parrêsia* оказывается частью искусства спора, поскольку искусство спора позволяет восторжествовать тому, что считается истинным. Для обеих рассматриваемых нами фигур — Платона перед лицом Дионисия или Диона перед лицом того же Дионисия — речь вовсе не идет о споре, когда одна из речей пыталась бы превзойти другую. С одной стороны, один из собеседников говорит правду и всецело озабочен тем, чтобы поскорее, погромче, как можно яснее сказать правду; другой же, напротив, не отвечает, или отвечает как-нибудь иначе, но не речью. И если вернуться к показательному эпизоду с Дионисием и Платоном, мы увидим, каково положение вещей: со своей стороны, Платон наставляет. Дионисий не был ни убежден, ни наставлен, ни побежден в споре. В заключение наставления Дионисий заменяет язык (формулировку правды на языке) победой, которая есть не победа *логоса*, не победа дискурса, но победа насилия, чистого насилия, поскольку Дионисий велел продать Платона в рабство на Эгину.

Давайте подытожим (мы продвигаемся медленно, но я полагаю, что со всем этим надо было разобраться). Итак, *parrêsia* — это определенный способ говорить правду, и в чем состоит этот способ, нужно знать. Но этот способ не зависит ни от эристики и искусства спорить, ни от педагогики и искусства наставлять, ни от риторики и искусства убеждать, ни от искусства доказательства. К тому же, мы сталкиваемся с тем, что *parrêsia* нельзя изолировать, невозможно ухватить то, что ее конституирует, ни в анализе внутренних форм речи, ни в тех результатах, которых стремится достичь эта речь. Она не сливается с тем, что можно было бы назвать дискурсивными стратегиями. Тогда в чем она состоит, если не в самом дискурсе и его структурах? Где же можно ситуировать *parrêsia*, если не в конечной цели речи?

Итак, давайте вернемся к этой сцене или к обеим сценам *parrêsia* и попытаемся вычленить способствующие ее становлению элементы. Платон и Дион — люди, наделенные *parrêsia*, пользующиеся *parrêsia*, использующие *parrêsia* в самых разных формах — таких, как наставления, афоризмы, реплики, советы, суждения. Но, в каких бы формах ни высказывалась правда, в каких бы формах ни выступала *parrêsia*, когда к ней прибегают, это всегда *parrêsia*; если говорят правду, говорят ее в таких условиях, когда сам факт высказывания правды и самый факт говорения о ней влечет или может повлечь опасные последствия для того, кто говорит правду. Другими словами, если мы хотим узнать, что такое *parrêsia*, подходить к ней нужно не со стороны внутренней структуры речи, не со стороны конечной цели речи о правде, которая должна задеть собеседника, но со стороны говорящего или, скорее, со стороны риска, которому подвергается сам говорящий. *Parrêsia* — это стремление к воздействию, оказываемому высказыванием правды на самого говорящего, к тому возвратному эффекту, что высказывание правды производит на говорящего исходя из воздействия, оказанного на собеседника. Другими словами, говорить правду в присутствии тирана Дионисия, который непременно рассердится, — значит подвергаться определенному риску, значить подвергаться опасности, ставить на кон саму жизнь говорящего; именно это и составляет *parrêsia*. Таким образом, *parrêsia* — это ситуация, в которой говорящий, поскольку он говорит правду, оказывается связан с последствиями, вызванными тем, что он сказал правду. Платон и Дион в этих сценах — люди, практикующие *parrêsiazesthai*, практикующие *parrêsia*, поскольку они действительно говорят правду, а тем, кто ее говорит, приходится за это расплачиваться, или же приходится платить определенную цену за то, чтобы ее сказать. В данном случае неважно, какую цену придется заплатить, а говоря правду, они тем самым утверждают, что готовы ее платить: эта цена — смерть. Перед нами та точка (именно поэтому я принимаю эту сцену как матричную, образцовую для *parrêsia*), когда субъекты принимаются добровольно говорить правду, ясно осознавая, что это высказывание правды может стоить им жизни. Паресиаст — это тот, кто в пределе соглашается умереть ради правды. Или, вернее, паресиаст — это тот,

кто говорит правду, будучи готов заплатить за это любую цену, которая может оказаться ценой его собственной жизни. Мне представляется, что именно в этом суть *parrêsia*. Мне не хотелось бы останавливаться на этой несколько патетической формулировке отношения между высказыванием истины и риском смерти, но кое-что прояснить здесь необходимо.

Я в затруднении. И тем не менее — не уподобляясь Пьеру Белламару и не вставляя рекламный блок[25] — мне волей-неволей придется прерваться. Итак, давайте пять минут отдохнем, а затем продолжим. Иначе я буду говорить еще полчаса, а то и три четверти часа, а это несколько утомительно. Встречаемся через пять минут.

Примечания

[1] См. лекцию 10 марта 1982 г.: Herméutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981–1982 / Éd. F. Gros. Paris: Gallimard; Le Seuil 2001. Coll. «Hautes Études». P. 355–394 (*Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 401–427).

[2] См. лекцию 3 февраля 1982 г. (Ibid. P. 172–174. Там же. С. 217–218).

[3] *Galien.* Traité des passions de l'âme et de ses erreurs / Trad. Van der Elst. Paris: Delagrave, 1914. См. анализ этого текста у Фуко: Herméutique du sujet / Éd. citée. P. 378–382 (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 429–433).

[4] Об отношении между «заботой о себе» и «познанием себя» см. январские лекции 1982 г. («Герменевтика субъекта»).

[5] Об этом распространении заботы о себе на всю жизнь см. лекцию 20 января 1982 г. (Там же).

[6] Метафора сухих листьев восходит к Исайе (64): «И все мы поблекли, как лист, и беззакония наши, как ветер, уносят нас».

[7] *Philodêmos.* Peri parrêsias / Éd. A. Olivieri. Leipzig: Teubner, 1914. См. анализ этого текста: Herméutique du sujet. P. 370–372 (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 418–421).

[8] Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1894–1980 – фундаментальный немецкий энциклопедический словарь. Иногда его обозначают аббревиатурой PW, то есть Pauly-Wissowa, по именам первых издателей. Более доступны два новых издания: Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Stuttgart,

1964–1975. 5 vol.; и Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Stuttgart, 1966–2002.

[9] В полной библиографии сочинений Роберта Филипсона (*Philippson R.* Studien zu Epikur und den Epikureen. Hildesheim: Olms, 1983. P. 339–352) ничего подобного не обнаруживается. Возможно, Фуко имеет в виду статью «Филодем» (RE 19, 2, 1938, 2444–2482), где речь идет о трактате Филодема про *parrêsia*.

[10] *Scarpat G.* Parrhesia. Storie del termine et delle sue traduzioni in Latino. Brescia: Paideia Editrice, 1964.

[11] *Gigante M.* Philodème et la liberté de parole // Association Guillaume Budé. Actes du VIII[e] congrès. Paris, 5–10 avril 1968. Paris: Les Belles Lettres, 1970. См. анализ этого текста: Herméutique du sujet. P. 371–374 (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 419–421).

[12] *Jean Chrysostome.* Lettres à Olympias / Trad. et notes par A.-M. Malingrey. Paris: Éditions du Cerf (coll. «Sources chrétiennes» 13), 1947.

[13] *Jean Chrysostome.* Lettre d'exil / Trad. et notes par A.-M. Malingrey. Paris: Éditions du Cerf, 1964. Coll. «Sources chrétiennes» 103 (в смысле «самонадеянность», 3–55 p. 72, 16–51 p. 138, 17–9 p. 140).

[14] *Jean Chrysostome.* Sur la Providence de Dieu / Trad. et notes par A.-M. Malingrey. Paris: Éditions du Cerf, 1961. Coll. «Sources chrétiennes» 79. Согласно А.-М. Малингри (N 2, p. 66–67), в тройном смысле самонадеянности (XI–12 p. 67), свободы речи, передающей речь Бога (XIV–6 p. 205), мужества перед лицом преследований (XIX–11 p. 241, XXIV–1 p. 272).

[15] Œuvres spirituelles par Dorothée de Gaza. Introd., texte grec, trad. et notes par L. Regnault & J. de Préville. Paris: Éditions du Cerf, 1963. Coll. «Sources chrétiennes» 72. *Parrêsia* употребляется в смысле самонадеянности (1613B, p. 112 и 1661C, p. 226), то есть наглого бесстыдства (1665 A-D, p. 235–236).

[16] Об анализе «libertas» у Сенеки см.: Herméutique du sujet. P. 385–388 (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 435–439).

[17] Об определении *parrêsia* (libertas) у Квинтилиана см. примеч. 23.

[18] *Plutarque.* Vies parallèles. T. III, «Dion», 959d. Chap. IV / Trad. B. Latzarus. Paris: Classiques Garnier. P. 110. (*Плутарх.* Дион / Пер. С. П. Маркиша / Сравнительные жизнеописания в двух томах. М.: Наука, 1994. Т. 2. С. 869).

[19] «Видимо, некое божество, заглядывая далеко в грядущее, полагало основания свободы для Сиракуз и уже готовило гибель тирании… приведя Платона из Италии». (Ibid. Там же).

[20] Ibid. Русский перевод немного отличается: «с юношеским простосердием заключил, что такое же действие учение Платона долж-

но оказать и на Дионисия, а потому не пожалел трудов и добился, чтобы тиран на досуге встретился с Платоном и послушал его» (Там же). – *Примеч. пер.*

[21] Ibid. P. 110–111. (Там же. С. 870).

[22] *Sophocle.* Œdipe-roi, vers 584–602 // Tragédies. T. I / Trad. P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1958. P. 230 (*Софокл.* Эдип-царь / Пер. С. Шервинского // Трагедии. М.: Искусство, 1979. С. 28).

[23] *Quintilien.* Institution oratoire. Livres VIII–IX. T. V / Trad. J. Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1978 (рус. пер.: *Квинтилиан.* Двенадцать книг риторических наставлений / Пер. А. Никольского. СПб., 1834): «То же следует сказать о том свободном языке, который Корнифиций называет лицензией, а греки – *паресией*. Что может быть откровеннее фигуры подлинной свободы (*quid enim minus figuratum quam vera libertas*)?». (P. 177).

[24] Под этим термином понимается искусство спора и обсуждения (от греческого *eris* – спор, прения; Эрис – богиня раздора), преимущественно развивавшееся Мегарской школой (V–IV вв.). В своем знаменитом тексте («О софистических опровержениях, гл. II) Аристотель различает аргументы дидактические, диалектические, критические и эристические (определяемые как аргументы, которые выводятся из возможных посылок лишь по видимости).

[25] Намек на телевизионную передачу того времени («C'est arrivé un jour») на канале TF1, в которой П. Белламар держал публику в напряжении, неизменно вставляя рекламный блок в самых критических местах повествования.

Лекция от 12 января 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Несводимость парсиастического высказывания к высказыванию перформативному: подверженность риску / публичное выражение личного мнения / личное мужество. — Прагматика и драматика дискурса. — *Классическое использование понятия parrksia: демократия (Полибий) и гражданство (Еврипид).*

Итак, попытаемся немного прояснить общую и несколько запутанную формулу, которую я только что предложил — [приняв за] ситуацию-предел ситуацию парсиаста, который встает, берет слово, говорит правду в лицо тирану и рискует своей жизнью, — я бы хотел в качестве ориентира (это стало общим местом, но, в конце концов, это удобно) взять контрпример — совершенно противоположную *parrêsia* форму высказывания, издавна и по сей день называемую перформативными высказываниями.[1] Как известно, для перформативного высказывания нужен определенный более или менее строго институализованный контекст, обладающий необходимым статусом индивид или некто, оказавшийся в строго определенной ситуации. Все это условия, необходимые для того, чтобы высказывание было перформативным, а высказывание это формулирует [индивид]. Высказывание является перформативным в силу того, что он отказывается выступать тем, о чем говорится.* Всем известен архибанальный пример: предсе-

* Рукопись уточняет: «Перформатив действует в пространстве, гарантирующем, что говорение осуществляет то, о чем говорится».

датель собрания садится и говорит: «Заседание открыто». Высказывание «Заседание открыто», несмотря на видимость, не является утверждением. Это ни истина, ни ложь. Существенно лишь то, что формулировка «заседание открыто» тем самым делает заседание открытым. Еще один пример, в контексте куда менее институализованном, но предполагающий тем не менее совокупность ритуалов и совершенно определенную ситуацию: когда кто-то говорит: «Я извиняюсь»,— он действительно извиняется, и само выражение «Я извиняюсь» осуществляет то, о чем говорится, то есть этот кто-то при этом извиняется. Исходя из этого примера, давайте разберем различные элементы *parrêsia*, этого высказывания правды, и особенно сцены, в которой осуществляется *parrêsia*. В тексте Плутарха мы сталкиваемся (перед нами элемент, в чем-то сходный с перформативными высказываниями) с ситуацией весьма типичной, весьма знакомой, весьма институализованной: с государем. Текст ясно показывает: вот государь, окруженный придворными. Философ приходит дать наставление, придворные рукоплещут наставлению. Другая сцена, представленная в том же тексте, мало чем отличается: снова тиран Дионисий посреди своего двора. Придворные здесь же, смеются шутке Дионисия, а один из них, Дион, встает и берет слово. Государь, придворные и тот, кто говорит правду: классическая сцена (такая же сцена, как вы помните, была в «Эдипе»).

Между тем существует большое и существенное различие. Дело в том, что в перформативном высказывании элементы задают такую ситуацию, что, когда высказывание озвучивается, это порождает заранее известный, заранее предполагаемый, запрограммированный результат, в точности соответствующий тому, что составляет перформативный характер высказывания. Тогда как в случае *parrêsia*, напротив, каким бы ни был обыденный, общеизвестный, квазиинституализованный характер ситуации, в которой она осуществляется, введение, вторжение речи об истине делает ситуацию открытой или, скорее, открывает ситуацию и делает возможными несколько результатов, в точности не определенных. *Parrêsia* не порождает запрограммированный результат, она предполагает некоторый риск. И этот риск, очевидно, зависит от элементов, составляющих ситуацию. Для оказавшегося в подобной ситуации риск, так сказать,

дело обычное, поскольку характер, неограниченная форма тиранической власти, вспыльчивый темперамент Дионисия, обуревающие его страсти — все это может привести к плачевным результатам, а в данном случае — к стремлению умертвить того, кто сказал правду. Но, даже если речь не идет о таком крайнем случае — о тиране, имеющем власть над жизнью и смертью говорящего, все равно высказывание *parrêsia*, точнее, высказывание правды в форме *parrêsia* совершенно отличается от всех остальных форм высказывания и прочих формулировок истины тем, что *parrêsia* предполагает риск. Доказательство, приводимое в нейтральных условиях, — это не *parrêsia*, хотя в нем и высказывается правда, потому что тот, кто таким образом говорит правду, не рискует. Высказывание правды не грозит никаким риском, если рассматривается лишь как элемент в ходе доказательства. Но с того момента, когда высказывание правды, будь то в рамках доказательства (вспомните Галилея) или вне их, создает взрывное событие, предполагающее, что говорящий субъект подвергается некоему риску, можно сказать, что имеет место *parrêsia*. Таким образом, в определенном смысле это противоположность перформатива, где высказывание чего-либо провоцируется и вызывается в зависимости от общего кода и институционального поля, в котором озвучивается перформативное высказывание, событие всецело определенное. Напротив, это высказывание правды, взрывное высказывание правды, производящее перелом и подвергающее риску: возможность, подверженность опасностям, во всяком случае, недетерминированная событийность. Это первое, самая первая характеристика.

Во-вторых, в сравнении с перформативным высказыванием, оказывается значим статус субъекта высказывания. Открывающий заседание самим фактом того, что говорит «Заседание открыто», должен еще обладать для этого властью и быть председателем заседания. Тот, кто говорит «Я извиняюсь», производит перформативное высказывание, только оказавшись в ситуации, когда он обидел своего собеседника, или же в ситуации, когда он может или должен извиниться. Тот, кто говорит «Я крещу тебя», должен обладать статусом, позволяющим крестить, то есть как минимум быть христианином и т. п. Но, если этот статус необходим для осуществления перформа-

тивного высказывания, то совершенно не обязательно, чтобы существовала, так сказать, личная связь между говорящим и самим высказыванием. Другими словами, в эмпирическом отношении совершенно неважно, верит ли христианин, говорящий «Я крещу тебя» и делающий соответствующие жесты, хоть в Бога, хоть в черта. В тот момент, когда он в подобающих условиях сделает эти жесты и произнесет эти слова, окажется, что он крестил, а высказывание окажется перформативным. Если председатель говорит «Заседание открыто», неважно, что заседание ему наскучило, или он дремлет. Он полномочен сказать «Заседание открыто». То же самое с извинением: причиной высказывания «Я извиняюсь» служит перформатив, а вовсе не искренность субъекта, говорящего «Я извиняюсь». Факт лишь в том, что он произносит фразу, даже если про себя он говорит: «Я подкараулю тебя за углом, и тогда ты у меня посмотришь». Напротив, в случае *parrêsia* такая безучастность совершенно невозможна; у *parrêsia*, которая всегда есть некая формулировка правды, два уровня: первый — уровень высказывания правды как таковой (как и в перформативе, нечто высказывается — и все); а второй уровень паресиастического акта, паресиастической самоотверженности — утверждение того, что правда, о которой говорят, о которой думают, которой придерживаются и о которой судят, сама по себе действительно есть правда. Я говорю правду, и я действительно думаю, что это правда; я действительно думаю, что говорю правду, когда я говорю. Это удвоение, или раздвоение, высказывания правды высказыванием правды, то, что я так думаю, и то, что, думая так, я об этом говорю, — вот что необходимо для паресиастического акта. В тексте Плутарха, к которому я обращаюсь, эти два уровня не выражены отчетливо, впрочем, так бывает в большинстве случаев, и второй уровень зачастую лишь подразумевается. Тем не менее, взглянув на сами элементы сцены, конституирующей *parrêsia*, вы заметите в них нечто указывающее на утверждение утверждения. Существен публичный характер этого утверждения, и не только публичный характер, но и тот факт, что *parrêsia* здесь (такое случается не всегда) дается в виде сцены, где перед нами: тиран; лицом к лицу с ним стоит человек, дающий ему наставление и говорящий правду; и наконец, их окружают придворные, чья позиция

меняется в зависимости от момента, ситуации, того, кто говорит, и т. п. Торжественный ритуал высказывания правды, в котором субъект вкладывает то, что он думает, в то, что он говорит, свидетельствует об истинности того, что он думает, когда он говорит, манифестируется этой сценой, этой разновидностью поединка, этим вызовом. Другими словами, в парсиастическом высказывании содержится что-то вроде пакта: пакта говорящего субъекта с самим собой. Пакта, заключаемого с самим собой на двух уровнях: на уровне акта высказывания и на явном или скрытом [уровне], где субъект связывается со сказанным, но также и с самоотвержением. Именно в этом отношении пакт оказывается двойным. С одной стороны, субъект в ситуации *parrêsia* говорит: такова правда. Он говорит, что он действительно так думает, и тем самым связывается и с высказыванием, и с его содержанием. Однако он вступает в пакт и с тем, о чем он говорит: я — тот, кто сказал эту правду; а значит, я самоотвержен и рискую, каковы бы ни были последствия. Таким образом, *parrêsia* [включает] высказывание правды, а кроме того, скрытый элемент, который можно назвать парсиастическим пактом субъекта с самим собой, посредством чего он связывается и с содержанием высказывания, и с самим актом самоотречения: я — тот, кто это сказал. И [тем самым] возникает грандиозная сцена поединка, вызова, когда человек, встав перед тираном, на глазах у всего двора и во всеуслышание говорит правду, тем самым объявляя об этом пакте.

Третье отличие перформативного высказывания от высказывания парсиастического: перформативное высказывание предполагает, что говорящий обладает статусом, позволяющим ему, произнося свое высказывание, совершать сказанное; нужно быть председателем, чтобы действительно открыть заседание, нужно подвергнуться оскорблению, чтобы сказать: «Я тебя прощаю», — и чтобы «я тебя прощаю» стало перформативным высказыванием. Парсиастическое же высказывание не характеризуется наличием у говорящего того или иного статуса. Он может быть философом, он может быть зятем тирана, он может быть придворным — неважно, кем. Так что здесь важен и необходим вовсе не статус. Парсиастическое высказывание характеризуется не статусом и не тем, что определяет ситуацию; парсиаст — это тот, кто ценит свою свободу гово-

рящего индивида. В конце концов, если по своему статусу Платон должен был излагать свою философию — это от него и требовалось; он был вполне свободен, когда Дионисий задал ему вопрос, ответить: я прибыл на Сицилию в поисках совершенного человека (и — что подразумевается — я его не нашел). Это было, так сказать, дополнением к статуарной функции Платона как наставника. Точно так же Дион в качестве придворного, зятя тирана и т. п. должен был (в этом состояла его функция) давать добрые советы и рекомендации Дионисию, чтобы тот мог править надлежащим образом. В конце концов, он был свободен говорить или не говорить: когда правил Гелон, все было хорошо; а теперь, когда правишь ты, город пребывает в плачевном состоянии. В то время как перформативное высказывание определяет своего рода игру, где статус говорящего и ситуация, в которой он оказывается, полностью определяет то, что он может и должен сказать, *parrêsia* возможна лишь когда есть свобода высказывания правды, свобода субъекта сказать правду, а также свобода того пакта, которым говорящий субъект связывается с высказыванием и с говорением правды. В силу этого для *parrêsia* существен не социальный статус, а мужество.

Итак, *parrêsia* (я подвожу итог, поскольку и так уже долго топчусь на одном месте) — это определенная манера говорить. Точнее, это манера говорить правду. В-третьих, это такая манера говорить правду, при которой возникает риск из-за самого высказывания правды. В-четвертых, *parrêsia* — это манера рисковать в связи с тем, что, говоря правду, становишься, так сказать, своим собственным партнером, поскольку говорящий связывается с высказыванием правды и с самоотречением ради правды. Наконец, *parrêsia* — это манера обретать самого себя в высказывании правды, обретать самого себя свободно и в форме мужественного поступка. *Parrêsia* — это мужественная свобода, благодаря которой в акте высказывания правды обретают самого себя. А еще *parrêsia* как рискованный и свободный акт — это этика высказывания правды. В силу этого для слова *parrêsia*, в узком смысле руководства сознанием означающего «свободу слова», можно в несколько более широком смысле предложить [перевод] «правдивость» (véridicité). Пересиаст — это тот, кто пользуется *parrêsia*, это правдивый человек, то есть

тот, кто имеет мужество сказать правду, тот, кто благодаря пакту с самим собой рискует сказать правду, потому что он и есть говорящий правду. Он правдив. И мне представляется (может быть, мы к этому еще вернемся, если хватит времени), что ницшеанская правдивость определенным образом обыгрывает это понятие, отдаленный исток которого обнаруживается в понятии *parrêsia* (высказывание истины), как риск для говорящего, как риск, на который идет говорящий.

Простите за эту задержку, но речь шла о том, чтобы перевести вопрос о *parrêsia* в тройной контекст, в котором мне бы хотелось его рассмотреть. Во-первых, если принять такое определение *parrêsia*,. сразу всплывает фундаментальный философский вопрос. Во всяком случае, *parrêsia* поднимает ни больше ни меньше, как фундаментальный философский вопрос о связи между свободой и истиной. [Вопрос] не о том, чтобы выяснить, в какой мере правда умеряет, ограничивает или сдерживает осуществление свободы, но, напротив: как и в какой мере требование правды — «долг правды», «долг перед правдой и высказыванием правды» — в какой мере это требование правды есть одновременно и осуществление свободы, и угроза свободе? Почему обязываться истиной (обязываться говорить правду, иметь долг перед истиной, перед содержанием того, что говорится и о чем говорится) — [значит] осуществлять, и осуществлять в высшем смысле, свободу? Именно основываясь на этом вопросе, представляется мне, и нужно развивать анализ *parrêsia*.

Во-вторых, самый сжатый, самый узкий методологический контекст анализа я хотел бы схематично обрисовать или резюмировать следующим образом. Если принять общее определение *parrêsia,* отталкиваясь от примера Плутарха, *parrêsia* оказывается определенным способом говорить, при котором высказывание и акт высказывания предстают для самого субъекта «возвратными эффектами» не в смысле последствий, конечно. Возможно, выше я выразился недостаточно ясно, но дело вовсе не в том, что [Дионисий] должен захотеть убить Платона, чтобы можно было говорить, что сказанное тем было *parrêsia*. *Parrêsia* имеет быть с того момента, когда Платон, говоря правду, идет на риск быть изгнанным, убитым, проданным и т. п. Таким образом, *parrêsia* — это то, посредством чего

субъект связывается с высказыванием, [с] высказанным и с их последствиями. Так что, если это и есть *parrêsia*, нам открывается уйма возможных исследований, касающихся воздействия речи. Вы прекрасно знаете о проблемах и о различии, которое может существовать между анализом языка и его фактов и анализом дискурса. Что такое прагматика дискурса или то, что можно было бы так назвать? Это анализ того, что в реальной ситуации затрагивает говорящего и изменяет смысл и значение высказывания. В силу этого анализ или определение такой вещи, как перформативное высказывание, как раз и зависит от прагматики дискурса. В такой ситуации статус говорящего субъекта таков, что высказывание «заседание открыто» обретает определенные значение и смысл, которые будут совсем иными в другой ситуации и с другим говорящим субъектом. Если журналист в углу зала говорит «Заседание открыто», — он констатирует, что заседание только что было открыто. Если председатель собрания говорит «Заседание открыто», — как вы понимаете, высказывание имеет совсем иные значение и смысл. Только перформативное высказывание действительно открывает заседание. Все это общеизвестно. Как видите, анализ прагматики дискурса — это анализ элементов и механизмов, благодаря которым положение говорящего изменяет возможные значение и смысл речи. Речь меняет смысл в зависимости от этого положения, а прагматика дискурса — это вот что такое: как положение или статус говорящего субъекта изменяет или оказывает воздействие на смысл и значение высказывания?

В случае *parrêsia* возникает целый ряд совершенно отличных речевых явлений, представляющих собой почти полную противоположность, зеркальное отражение того, что зовется прагматикой дискурса. В случае *parrêsia* речь идет о целой серии речевых явлений, которые не сводятся к действительной ситуации говорящего, затрагивающей или изменяющей значение высказывания. В случае *parrêsia* высказывание или акт высказывания так или иначе одновременно затрагивают способ быть субъектом и говорить просто-напросто (скажем, в самом общем и нейтральном виде) то, что говорится, и более или менее открыто вступать в связь с тем, что было сказано. Эта ретроакция, служащая причиной того, что событие высказывания

воздействует на способ бытия субъекта или того, что, производя высказывание, субъект изменяет, утверждает или во всяком случае детерминирует и определяет свой способ бытия в качестве говорящего, характеризует другой тип речевых явлений, совершенно отличных от прагматики дискурса. А в отношении того, что можно было бы назвать (если избавиться от всякой патетики этого слова) «драматикой» дискурса, анализ речевых фактов показывает, как само событие высказывания может воздействовать на бытие говорящего. В данном случае, как мне представляется, *parrêsia* как раз и есть то, что можно было бы назвать одним из аспектов и форм драматики дискурса истины. При *parrêsia* речь идет о том, как, утверждая правду, и в самом акте этого утверждения создает самого себя говорящий правду, говорящий о правде, познающий себя как говорящего правду. Анализ *parrêsia* — это анализ той драматики дискурса истины, что делает явным согласие говорящего субъекта с самим собой в акте высказывания правды. Мне представляется, что точно так же можно было бы предпринять анализ драматики дискурса истины и его форм: пророка, прорицателя, философа, ученого. Какими бы ни были социальные детерминации, способные определять [их] статус, все они фактически приводят в действие определенную драматику дискурса истины, то есть определенным образом связываются в качестве субъектов с истиной, о которой говорят. Понятно, что они связываются с истиной, о которой они говорят, совершенно иначе, если говорят в качестве прорицателя, пророка, философа, ученого, причастного к научному учреждению. Этот совершенно отличный способ связывать субъекта с высказыванием истины, как мне кажется, открывает простор для возможных исследований драматики дискурса истины.

В этом году я хотел бы немного продвинуться вперед. Взяв в качестве фона философский вопрос об отношении между долгом истины и ее осуществлением, приняв в качестве методологической позиции то, что можно было бы назвать общей драматикой дискурса истины, я хотел бы посмотреть, нельзя ли с этой двойной (философской и методологической) точки зрения заняться историей, генеалогией и т. п. того, что можно назвать политическом дискурсом. Какова политическая драматика дискурса истины, каковы различные формы, различные

структуры драматики политического дискурса? Другими словами, когда кто-то встает перед городом или перед лицом тирана или когда придворный подходит к тому, кто отправляет власть, или когда политический деятель выходит за трибуну и заявляет: «Я говорю вам правду», — какой тип драматики дискурса истины он осуществляет? Таким образом, в этом году я хотел бы заняться историей дискурса правления, которая использовала бы как путеводную нить драматику дискурса истины и попыталась бы определить некоторые основные формы драматики дискурса истины.

В качестве отправной точки я хотел бы принять то, как формируется здесь понятие *parrêsia*: как в Античности в политическом регистре, представленном дискурсом советника, формируется определенная драматика дискурса истины? Как *parrêsia*, которая, как вы увидите сегодня или в следующий раз, присуща публичному оратору, переходит в концепцию *parrêsia*, характеризующей драматику того советника, что, находясь рядом с государем, берет слово и говорит ему, что нужно делать? Это первые фигуры, которые я хотел бы изучить. Во-вторых, я хотел бы изучить фигуру того, что можно схематично (все эти слова достаточно произвольны) назвать драматикой министра, то есть ту новую драматику дискурса истины в политическом регистре, что появляется где-то в XVI в., когда искусство управлять начинает приобретать значимость и автономию и определять свою технику в зависимости от того, чем является государство. Что такое правдивая речь, адресованная монарху его «министром»* от имени того, что называется государственными интересами, и в зависимости от определенной формы знания, представляющей собой знание государства? В-третьих, можно было бы, но я не знаю, будет ли у меня на это время, посмотреть, как появляется третья фигура драматики дискурса истины в политическом регистре, фигура, скажем так, «критическая»: что такое критический дискурс в регистре политики, формирующийся, развивающийся, во всяком случае, приобретающий определенный статус в XVIII в. и продолжающей свое существование в XIX и XX вв.? И наконец, можно было бы выделить четвертую основную фигуру драматики

---

* М. Фуко уточняет: в кавычках.

дискурса истины в политическом регистре, фигуру революционную. Кто поднимается перед обществом и заявляет: я говорю правду, я говорю правду во имя революции, которую я и все мы вместе намереваемся совершить?

Таковы общие рамки исследований этого года. Я одновременно и запаздываю, и забегаю вперед. Запаздываю в том отношении, что собирался сделать это раньше, а забегаю вперед потому, что хотел этим закончить. [...*] Итак, первая серия этюдов или размышлений о том, как сформировался тот персонаж, тот жанр драматики дискурса, что в тексте Плутарха представляет Дион. Сцена о которой я говорю, датируется IV веком (хотя Плутарх описал ее в начале II в. после Р. Х.). Здесь представлена фигура советника государя, каковой, находясь рядом с ним, будучи приближен к нему и даже связан с ним родственными узами, встает перед ним и говорит правду. Он говорит правду в том модусе дискурса, что Плутарх как раз и называет *parrêsia*. Я попытался представить вам своего рода общий обзор понятия и тех проблем, которые оно ставит. И наконец, нельзя забывать, что когда мы обращаемся к диахронической истории понятия *parrêsia*, в классических текстах IV в. оно не имеет того смысла, что придает ему Плутарх, говоря о Дионе. Употребление слова *parrêsia* в классических текстах совсем иное, куда более сложное. Сегодня и в следующий раз я хотел бы обозначить некоторые из этих способов употребления.

Во-первых, в то время как в тексте Плутарха (в силу того, о чем я вам рассказывал, пытаясь прояснить это понятие) *parrêsia* оказывается связана с добродетелью, с личностными качествами, с мужеством (это мужество свободно говорить

---

* М. Ф. добавляет: прежде, чем обратиться к истории *parrêsia* и ее первой фигуре, фигуре советника, я хотел бы повторить не вопрос, а скорее трюк, к которому я прибегал в прошлый раз; речь идет о возможности встречаться с теми из вас, кто здесь учится, если хотите, конечно. Еще раз скажу, что речь идет не об исключении всех остальных, но о рассмотрении некоторых вопросов в рабочем порядке, отличающемся от обычных выступлений в ходе лекционного курса. Скажем, те из вас, кто пишет какие-либо работы, хотел бы поговорить о них или задать мне вопросы о том, что я говорю, в связи со своей работой, в будущую среду, примерно в полдень без четверти? Мы провели бы полчаса в кафе, а затем отправились бы в аудиторию, думаю, в аудиторию номер 3. Человек двадцать, тридцать, не больше... Ну что, сделаем так?

правду), слово *parrêsia*, как оно употребляется в классическую эпоху, не предполагает, во всяком случае, не предполагает изначально, фундаментально и сущностно это измерение личного мужества, но, скорее, выступает понятием, имеющим отношение к двум вещам: с одной стороны, к определенной политической структуре, характеризующей город, а с другой — к социальному и политическому статусу некоторых индивидов в этом городе. Во-первых, *parrêsia* как политическая структура. Здесь уместно сделать отсылку, не относящуюся к IV в., ибо речь идет о Полибии, зато определенным образом ситуирующую проблему. В тексте Полибия (книга II, глава 38, параграф 6) политический строй ахеян [определяется] через три основные характеристики. Он говорит, что у ахеян есть города, в которых мы находим: *dêmokratia* (демократию), во-вторых, *isêgoria*, в-третьих, *parrêsia.*[2] *Dêmokratia*, то есть участие в правлении не всех, а только тех представителей *democa*, которые могут рассматриваться как граждане, а значит — как члены *democa*, причастные власти. *Isêgoria* имеет отношение к структуре равенства, служащей причиной того, что права и обязанности, свобода и долг одни и те же для всех, кто является частью *democa*, а следовательно, имеет статус гражданина. И наконец, третья характеристика этих государств состоит в том, что им присуща *parrêsia.* Им присуща *parrêsia*, то есть свобода граждан произносить речи, касающиеся политики как в абстрактном (политическая деятельность), так и в совершенно конкретном отношении: право на собрании, на общем собрании встать, высказаться, сказать правду или утверждать, что говоришь правду, и настаивать на сказанном, даже если не имеешь особенного веса и не являешься представителем власти. Это и есть *parrêsia*: политическая структура.

Итак, перед нами целый ряд иных значений слова *parrêsia*, относящихся не столько к общему устройству города, сколько к статусу самих индивидов, [как это] довольно отчетливо проявляется в нескольких текстах Еврипида. Во-первых, в трагедии «Ион», 668–675:

> Но счастья в сердце нет.
> Коль не найду родимой, царь-отец,
> Мне жизнь не в жизнь. Добавлю пожеланье,

> Чтоб род ее [той женщины, которая произвела меня на свет и которую я ищу. — *М. Ф.*] афинский был, — тогда,
> Хоть с женской стороны, свободоречье [*hôs moi genêtai mêtrothen parrêsia*: чтобы *parrêsia* пришла ко мне с материнской стороны. — *М. Ф.*]
> Наследием мне будет, а не то,
> В народе чистокровном чужестранец,
> Хоть по закону гражданин, — в совете
> Он тот же раб: свободоречья нет [*ouk ekhei parrêsian*: нет *parrêsia*. — *М. Ф.*].[3]

Итак, что это за текст, и что мы в нем видим? Речь здесь идет о ком-то, кто выясняет свое происхождение, кто не знает, кем была его мать, и хочет знать, к какому городу и к какой социальной общности он принадлежит. А почему он хочет это знать? Он хочет это знать, чтобы выяснить, имеет ли он право говорить. А поскольку, разыскивая эту женщину, он оказался в Афинах, он надеется, что мать, которую он наконец найдет, окажется афинянкой, принадлежащей к этому сообществу, к этому *демосу* и т. п., и что в силу своего рождения сам он будет иметь право свободно говорить, обладать *parrêsia*. Поскольку, говорит он, в городе «чистокровном», то есть в городе, где хранят традиции, где *politeia* (законность) не искажена ни тиранией, ни деспотизмом, ни чрезмерным притоком людей, на самом деле не являющихся гражданами, итак, только в чистокровном городе и с *politeia*, остающейся тем, чем она должна быть, граждане обладают *parrêsia*. Помимо общей темы, задаваемой поисками матери этого конкретного персонажа и связанной с правом говорить в силу принадлежности к *демосу*, следует остановиться на двух моментах. Во-первых, право говорить, *parrêsia*, в данном случае передается от матери. Во-вторых, в сравнении с гражданами, имеющими право говорить, определяется и статус иностранца, язык которого оказывается рабским, поскольку город чистокровный. В точности: *to ge stoma doulon* (рот есть раб). То есть, право говорить и ограничение свободы политического дискурса носят абсолютный характер. У него нет свободы политического дискурса, у него нет *parrêsia*. Итак: принадлежность к *демосу*; *parrêsia* как

право говорить, наследуемое по материнской линии; и наконец, исключение не-граждан, чей язык — рабский. Вот что мы видим.

На этом я хотел бы остановиться, хотя мы и не закончили, однако я чувствую, что, если мы пустимся в сравнение этих текстов с другими текстами Еврипида... Вернемся к этому в следующий раз. Спасибо.

Примечания

[1] См. особенно: *Austin J. L.* Quand dire, c'est faire (orig: How To Do Things with Words, 1962). Introduction et traduction G. Lane. Paris: Le seuil, 1970 (*Остин Дж. Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986); *Searle J.* Les Actes de langage (orig.: Speech Act: An Essay in the Philosophy of Language, 1969. Trad. H. Pauchard. Paris: Hermann, 1977 (*Серль Дж. Р.* Что такое речевой акт // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. М., 1986).

[2] «Нигде в такой степени и с такою строгою последовательностью, как в государственном устройстве ахеян, не были осуществлены равенство, свобода и вообще истинное народоправство» (isêgorias kai parrêsias kai katholou dêmokratias alêthinês sustêma kai proairesin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tês para tois Akaiois huparkhousês)» (*Polybe.* Histoires. Livre II, 38, 6 / Trad. P. Pédech. Paris: Les Belles Lettres, 1970. P. 83) (*Полибий.* Всеобщая история / Пер. Ф. Г. Мищенко. СПб.: Наука; Ювента, 1994. С. 233).

[3] Ion. Vers 671–675 // *Euripide.* Tragédies. T. III / Trad. H. Grégorie. Paris: Les Belles Lettres, 1976. P. 211 (*Еврипид.* Ион / Пер. И. Аннен-ского / Трагедии. В 2 т. М.: Искусство, 1980. Т. 2. С. 258).

Лекция от 19 января 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Персонаж Иона в мифологии и истории Афин. — Политический контекст трагедии Еврипида: мир Никия. — История рождения Иона. — Алетургическая схема трагедии. — Импликация трех типов высказывания правды: оракул / признание / политический дискурс. — Структурное сопоставление «Иона» *и* «Эдипа-царя». — *Приключения правды в* «Ионе»: *двойная полуложь.*

Сегодня я хотел бы продолжить разбор понятия *parrêsia,* которое уже в первом приближении охватывает достаточно широкую область, поскольку сам термин отсылает, с одной стороны, к «сказать все», с другой — к «сказать правду», а в третьих — к «вольной речи». Сказать все, сказать правду, говорить вольно. Таковы три оси понятия. К этому понятию, как вы помните, я обращался в частном контексте руководства сознанием. В этом году я хотел бы рассмотреть его в более широком контексте управления собой и другими.

На прошлой лекции я попытался обозначить некоторые аспекты понятия *parrêsia*, как оно выступает, так сказать, в среднем тексте, тексте Плутарха, где тот представляет парресиастическое столкновение Платона, а затем Диона с тираном. Теперь, отталкиваясь от этого первого эскиза, я хотел бы вернуться немного назад и попытаться более детально проследить историю или, во всяком случае, различные стратификации в истории понятия *parrêsia,* главным образом в перспективе его политических значений. Среди самых значительных

классических текстов, касающихся понятия *parrêsia,* четыре принадлежит Еврипиду: «Ион», «Финикиянки», «Ипполит» и «Вакханки». В прошлый раз мы бегло поговорили о тексте, обнаруживающемся в «Ионе», главный персонаж которого, Ион, объясняет, что не знает своей матери и хочет узнать, кто она. Ему не только необходимо выяснить, кто она, он хотел бы, чтобы она оказалась афинянкой, чтобы унаследовать по линии матери (*mêtrothen*) право свободно говорить, перенять от нее *parrêsia.* Поскольку, говорит он: «В народе чистокровном чужестранец, / Хоть по закону гражданин,— в совете / Он тот же раб [его рот остается рабом: *stoma doulon.— М. Ф.*]: свободоречья нет [нет *parrêsia.— М. Ф.*]».[1] Таков был текст, на который я указал вам в прошлый раз.

В связи с этим текстом можно сказать следующее. В издании Буде Грегуар, автор предисловия (оно весьма интересно, а в историческом отношении, как мне кажется, не только вполне уместно, но и имеет прекрасное документальное подтверждение, поскольку, несмотря на давность издания (оно датируется 1925 или 1930 гг.), я мог убедиться, что историки литературы немногое смогли добавить к тому, что было [установлено исторически]), говорит: Ион — весьма достойный, весьма уважаемый, весьма почтенный молодой человек, «исполненный благочестия», выказывающий «нежную привязанность», с «живым умом», ему присуща «юношеская жизнерадостность», и «ему дорога вольная речь».[2] Мне представляется, что проблема вольной речи несколько отличается и принимает иные формы, нежели формы психологические, указанные в предисловии Грегуара. Я интересуюсь этим текстом из «Иона» потому, что он помещается в середине или, скажем так, в конце первой трети трагедии, о которой, как мне кажется, можно сказать, что она целиком посвящена *parrêsia*, во всяком случае, тема *parrêsia* проходит по ней от начала до конца (сказать все, сказать правду, говорить вольно).

Давайте немного разберемся с той историей, что служит трагедии фоном. Ион — персонаж, не принадлежащий ни к одному из грандиозных мифологических ансамблей греческого наследия, не относящийся ни к одной из известных культовых практик. Это поздний, искусственный персонаж, поначалу занимавший весьма скромное место в запутанных генеалогиях,

которые вошли в употребление начиная с VII в. и к которым нередко обращались в V в. Эти запутанные генеалогии были призваны утвердить и оправдать политическую и духовную власть нескольких крупных семейных групп. Или же дать городу предков, отстоять права этого города, оправдать политику и т. п. В этих политических, искусственных, запутанных генеалогиях Ион выступает (я хотел сказать: как указывает его имя) предком ионийцев. То есть само имя Ион было сфабриковано, чтобы дать предка долго потом носившим это имя ионийцам. Поэтому Геродот объясняет, что ионийцы, когда они жили на Пелопоннесе, то есть в той части Ахеи, что называется Пелопоннесом, не назывались ионийцами. Они назывались пеласгами. Однако во времена Иона, сына Ксуфа, они получили имя ионийцев.[3] Таким образом, Ион — герой-эпоним ионийцев, их общий предок. Такова общая тема генеалогий, говорящих об Ионе.

Я опускаю различные версии и последующие варианты развития этой генеалогии. Я лишь хотел указать: Ион — предок ионийцев, первоначально живших в Ахее. Но по мере того как росло могущество Афин, по мере того как намечалось противостояние между Спартой и Афинами, Афины стали претендовать на главенство над Ионией и действительно осуществлять его и все больше и больше стремились выставить себя как город ионийцев, так что потребовалось представить Иона афинянином или во всяком случае одним из главных действующих лиц в истории Афин. Таким образом, Ион мало-помалу эмигрирует из Ахеи в Афины, куда он прибывает, по некоторым версиям легенды, как переселенец, но переселенец значимый, решающий, ибо именно ему приписывается первая большая революция или реформа афинского государственного устройства. Именно ему приписывается следующая реформа: после первого основания Афин имело место что-то вроде нового основания, или во всяком случае произошла внутренняя реорганизация Афин, якобы разделившая афинский народ на четыре трибы. Эти четыре первоначальные трибы легли в основание Афин и их политической организации. Такая версия встречается у Аристотеля в «Афинской политии», [где] он перечисляет одиннадцать переворотов или значительных реформаций афинского государства. Пер-

вая из них — это основание Ионом четырех триб.[4] Однако Ион у Аристотеля — это тот, кто приходит из Ахеи, переселяется в Афины и реорганизует их. Нетрудно понять, какого рода проблемы и затруднения могла вызвать такая легенда в эпоху, когда Афины отстаивали свою автохтонность, то есть то обстоятельство, что обитатели Афин, в отличие от других греков, не были людьми пришлыми, но родились из самой почвы. В эпоху, когда афиняне хотели отличаться от других греков, утверждая свое автохтонное происхождение, когда они претендовали на политическое господство над ионическим миром, как можно было допустить, что ионийский переселенец реформировал Афины? Отсюда тенденция, настойчивое стремление этой легенды интегрировать, как можно четче включить Иона в афинскую историю. В рамках этого движения, этой тенденции к переработке легенды, располагается и трагедия Еврипида, а [также] трагедия, написанная Софоклом и ныне утраченная, которая называлась «Креуса» и, по-видимому, была написана незадолго до «Иона» Еврипида.[5] Вероятно, в трагедии Софокла и определенно в «Ионе» Еврипида переработка легенды призвана сделать ее приемлемой. То есть задача трагической переработки легенды заключается в следующем: как сохранить Иона в качестве предка и прародителя всех ионийцев, при этом вписав и укоренив историю Иона в Афины, сделав Иона, вопреки первоначальной форме легенды, уроженцем Афин? Надо реинтегрировать Иона в Афины, сохранив за ним функцию предка всех ионийцев. Это переворачивание, переносящее рождение Иона в Афины и делающее его предком всех ионийцев, у Еврипида осуществлено полностью и доведено до крайности, поскольку Еврипид вводит интригу, в которой Ион окажется афинянином, настоящим афинянином, а точнее, афинской и божественной крови. Он будет происходить от Креусы по материнской линии и от Аполлона — по отцовской. Таким образом, он станет афинянином. Ион, породив четырех сыновей, станет прародителем четырех изначальных афинских триб. Породив четырех сыновей, он станет предком всех ионийцев. А с другой стороны, он получает в качестве сводных братьев Ахея и Дора, которых его мать Креуса родила от Ксуфа. Ахей, как указывает его имя, — предок ахейцев, а Дор — предок дорийцев. Так что

ионийцы, ахейцы и дорийцы оказываются родственниками благодаря родственной связи между Ионом, Креусой, Ксуфом и любыми другими персонажами, обнаруживающимися в Афинах.*

Эта переработка легендарной темы Иона, это превращение переселенца в коренного жителя, эта разновидность генеалогического империализма в конце концов приведет к тому, что все греки (ахейцы, дорийцы, ионийцы) будут происходить из одного корня; все это — а также некоторые другие сведения, рассеянные по тексту, — позволило историкам, в частности, Грегуару, точно датировать произведение. Датировка, предложенная Грегуаром, сохраняется по сей день. Считается, что [произведение] датируется 418 г., скорее всего, второй половиной 418 г., очевидно, тем кратким периодом, что называют Никиевым миром, в конце первой стадии Пелопоннесской войны, в которой сражались спартанцы и афиняне. После всяких перипетий победа осталась скорее за Афинами. Во всяком случае, Никиев мир был подписан при таких условиях, что афинское могущество осталось незыблемым (разгром в Сицилии будет иметь место лишь после нарушения Никиева мира). Афинское могущество осталось неколебимым, афинское господство — практически непререкаемым, и Афины пытались воспользоваться этой передышкой, чтобы укрепить свои союзы, упрочить свое превосходство, а главное — создать что-то вроде союза ионийцев, объединить ионийцев под властью Афин. Это объединение ионийцев с некоторых пор стало одним из основных элементов стратегии Афин. Разумеется, во время Никиева мира, когда столкновения со Спартой еще не кончились, но лишь начались, оно ведется как никогда интенсивно. Кроме того, нужно учитывать играющий в пьесе важную роль факт, что Дельфы — Дельфийская амфиктиония, все панэллинское движение, в первую фазу Пелопоннесской войны, до Никиева мира обращавшееся вокруг Дельф, — тяготело скорее к Спарте, чем к Афинам. В первую фазу Пелопоннесской войны дельфийский центр был настроен к Афинам весьма враждебно. Никиев мир представлял собой некий компромисс, смягчение

---

* Рукопись заканчивается следующим образом: «Короче, все население Греции *происходит из Афин*».

отношений между Дельфами и Афинами. Дельфы были лаконизированы, [и] Никиев мир стал (это одна из его составляющих) своего рода примирением Афин с Дельфами. Еврипид строит свою пьесу исходя, с одной стороны, из легендарной темы, а с другой — из политической стратегии, и берет в качестве завязки следующую схему, которую в начале объясняет Гермес, как это, впрочем, бывает в большинстве сочинений Еврипида, особенно в трагедиях: некий персонаж, иногда бог — в данном случае это Гермес — выходит на сцену и объясняет, в чем состоит интрига, и напоминает об основной легенде, которая будет использоваться в пьесе.

Вот что объясняет Еврипид устами Гермеса.[6] Он говорит: у Эрехтея — по происхождению, разумеется, афинянина, родившегося из самой земли Афин, что гарантирует автохтонность, коей так дорожат афиняне, — была дочь, которую звали Креуса и которая, таким образом, коренная афинянка, через своего отца непосредственно связанная с афинской землей, из которой тот родился. Девицу Креусу соблазнил Аполлон. Аполлон соблазнил ее под скалой Акрополя, то есть поблизости от храма и места, посвященного культу Афины. Аполлон соблазнил ее на склонах Акрополя, и в этом бесчестье она зачала сына, а чтобы скрыть свой позор, решила отказаться от него. Этот сын бесследно исчез. На самом деле Гермес похитил сына, рожденного от страсти его брата Аполлона и Креусы. Гермес похитил его по приказу самого Аполлона и перенес вместе с колыбелью в Дельфы, где его, опять-таки стараниями Гермеса, приняли в храм. Жрица Аполлона, Пифия, увидела ребенка, но, хоть она и Пифия, не зная, что это ребенок Аполлона, приняла его за подкидыша, подобрала его и воспитала как храмового служку. И вот сын Аполлона и Креусы стал скромным служителем, подметающим ступени храма. Этот ребенок, понятное дело, Ион. Тем временем Эрехтей, отец Креусы, о которой никто не знал, что ее соблазнил Аполлон и что у нее был сын, выдал ее замуж за Ксуфа. А Ксуф — иностранец. Он родился не в Афинах. Он прибыл из Ахеи, то есть из области Пелопоннеса, но Эрехтей отдал ему Креусу. Потому что во время войны с Евбеей Ксуф пришел на помощь армии афинян и помог Эрехтею. В награду за эту помощь Ксуф получил Креусу вместе с приданым. Та-

кую картину Еврипид изображает или заставляет изображать Гермеса в начале произведения.

Прежде чем заняться анализом различных элементов пьесы и их механизма, я хотел бы подчеркнуть один момент. Пьеса разворачивается вокруг раскрытия правды, правды о рождении Иона. Все дело в том, что этот анонимный служитель в храме Аполлона окажется не безвестным ребенком, найденным в Дельфах, а тем, кто был зачат в Афинах, родился в Афинах, сможет вернуться в Афины и осуществить там историческую и политическую миссию реорганизации города, то есть основать долгую династию людей, которые станут ионийцами. Раскрытие правды о рождении Иона — это драматическая нить, обнаруживающаяся во множестве других греческих пьес. К примеру, ее можно было бы найти, если бы текст сохранился, в другой пьесе Еврипида, «Александрос»,[7] рассказывающей о Гекубе и о Приаме, правителях Трои, которые, узнав из пророчества, что их сын Парис или Александрос может привести Трою к гибели, решают отказаться от него, подкидывают его и считают, что он исчез. А в один прекрасный день они его встречают. Открываются и личность, и рождение Александроса-Париса. Вследствие чего и происходит падение Трои. Итак, это общеизвестная схема. Однако следует отметить, что, во-первых, момент истины, раскрытие правды о рождении происходит в конкретном месте. Это происходит не в Афинах, а в Дельфах, поскольку Ион пребывает в Дельфах, скрытый под личиной служителя храма. [Раскрытие] истины происходит в Дельфах, где, как известно, изрекается истина. Истина высказывается в форме оракула, а такая истина всегда уклончива, загадочна, трудна для понимания и тем не менее неотвратимо говорит о том, что есть и что будет. Лукавый бог, который, как говорил Гераклит, указывает знаками,[8] пребывает в Дельфах, и именно в Дельфах, перед самым храмом или даже на паперти храма высказывается истина. Властью оракула? Как вы увидите, нет. Но рядом с оракулом, как можно ближе к оракулу, лицом к лицу перед оракулом и в какой-то мере вопреки оракулу. Во всяком случае, оракульное высказывание правды занимает важное место в греческой культуре. Во-вторых, эта алетургия, это раскрытие истины, производство истины возможно только если оба партнера скрываемого и утаиваемого союза — жен-

щина Креуса и Аполлон, бог и отец, — скажут правду о своем тайном союзе. Нужно, чтобы они сказали о содеянном ими, и нужно, чтобы они сказали об этом своему потомству. Персонажи не знают о союзе женщины и бога, о зачатии-рождении ребенка, о том, что от него отказалась мать, что о нем позаботился Аполлон, и обо всем этом им должны сказать. В-третьих, необходимо, чтобы раскрытие истины позволило Иону вернуться в Афины, где он был зачат и родился, и дало ему в Афинах основное политическое право: право говорить, говорить перед городом, обрести в городе язык истины и язык разума, каковой есть одна из важнейших основ *politeia*, политической структуры, устройства Афин. Поэтому действие пьесы начинается там, где бог говорит правду оракульно и таинственно, то есть в Дельфах, а не на политической арене, где вождь по праву пользуется своей свободой слова в силу установления, каковое есть установление *логоса* — в Афинах. А переход из того места, где истину говорит оракул, к политической сцене, где господствует разумный язык правления, может произойти, только если бог и женщина, мужчина и женщина, отец и мать, признаваясь в содеянном, скажут всю правду о рождении своего сына.

На протяжении всей пьесы рассказывается об этой серии высказываний правды — изречении оракула, признании и политическом дискурсе. Речь идет об утверждении в городе дискурса истины двойной операцией, двойной отсылкой к оракульной речи — которая, как вы увидите, будет играть весьма таинственную и двусмысленную роль, — и [к] признанию отца и матери, бога и женщины. Именно этот ряд и составляет, как мне кажется, путеводную нить пьесы. И, поскольку в трагедии речь идет о высказывании истины, о драме высказывания истины, о той драматике дискурса истины, высказывания истины, о которой я говорил вам в прошлый раз и благодаря которой можно понять, что такое *parrêsia*, пьеса «Ион» представляет ее наиболее яркое развитие. Пьеса «Ион» есть поистине драматическое представление обоснования политического высказывания истины в пространстве афинского государственного устройства и отправления власти в Афинах. Это первый аспект.

Вторая вещь, на которой я хотел бы остановиться, прежде чем приступить к чтению «Иона», состоит в следующем. Эта пьеса, конечно же, содержит несколько аналогий с другими со-

чинениями Еврипида. Но есть в ней и несколько довольно точных аналогий с другой пьесой, написанной не Еврипидом, а Софоклом. Думаю, мы можем воспользоваться этим сходством, чтобы поподробнее выяснить, что происходит в «Ионе» и как здесь высказывается истина. [...*]

В пьесе Софокла, которую я хотел бы сравнить с пьесой Еврипида, также говорится о боге из Дельф, говорящем и скрывающем правду. Здесь говорится и о родителях, отказывающихся от своих детей, о ребенке, что пропадает, слывет мертвым и снова появляется. Стоит ли и говорить, что пьеса, о которой неизбежно заставляет вспомнить «Ион», — это «Эдип». «Эдип» — это тоже пьеса о высказывании истины, о раскрытии истины, о драматургии высказывания истины или, если угодно, об алетургии. Думаю, нетрудно заметить много общего между «Эдипом» и «Ионом».

Детали совершенно симметричны. Довольно неприметная сценка... Мне бы не хотелось заниматься сверхинтерпретацией, но в пьесе «Ион» мы сразу же видим, как Ион впервые встречается с тем, кто искренне считает себя его отцом — с Ксуфом. Они встречаются, и сцена эта довольно двусмысленна. Опять-таки, не стоит сверхинтерпретировать, но некоторые детали позволяют предполагать, что Ксуф, искренне считающий, что в лице Иона приветствует своего сына, кидается к нему, обнимает и осыпает отцовскими ласками. А Ион отстраняется, по-видимому, выражая стыдливость молодого человека, на которого бросается бородатый господин, и говорит: Сохраняй спокойствие (*eu phroneis*),[9] будь благоразумен. Поскольку же Ксуф в своем отеческом порыве продолжает выказывать свое чувство, Ион сердится и угрожает его убить. Здесь, как мне кажется, можно распознать что-то вроде отголоска известной сцены с Лаем и Эдипом, которая в большинстве версий (не у Софокла, но у всех остальных) была сценой обольщения.[10] Когда Лай хотел соблазнить проходившего по дороге юношу Эдипа, тот убил Лая. Вот та же деталь.

---

* М. Ф.: Однако мне кажется, что микрофон трещит, нет, свистит?

— Должно быть, это один из неисправных аппаратов. Бедняга, узнать бы, который из них... Не слишком ли много помех?

Хорошо, все закончилось.

Но другие детали оказываются гораздо убедительнее, особенно зеркально симметричные. Ион жил в храме Аполлона, не зная, кто он. То есть он жил у своего отца, не зная, что это его отец, как Эдип жил с женщиной, бывшей его супругой, не зная, что она его мать. Ион жил у Аполлона, как Эдип жил со своей матерью. Во-вторых, перед нами совершенно ясная сцена, которой есть несколько причин и о перипетиях которой я вам рассказывал, где Ион хочет убить свою мать, разумеется, не зная, что она его мать. Перед нами совершенно точная копия убийства Лая Эдипом, только перенесенная на сей раз на мать.

Мне кажется, между этими двумя пьесами можно провести аналогии и в самом механизме поиска правды, [которая] достигается, так сказать, в два приема. В первой части «Эдипа»,[11] как вы помните, раскрывается правда об убийстве Лая. А во второй части будет раскрыта правда о рождении Эдипа. Кроме того, само раскрытие убийства Лая можно разделить на две части, поскольку, с одной стороны, перед нами рассказ Эдипа о том, как он убил незнакомца на дороге, а с другой — рассказ, из которого мы узнаём, что этот незнакомец — не кто иной, как Лай. Таким образом раскрывается половина правды о рождении. Как видите, правда раскрывается в два приема — сперва отцовская половина, а затем материнская, — пока все эти детали не сложатся в полноту истины.

Хотя как в эпизодах, так и в самой структуре пьесы присутствует много сходных деталей и аналогий, мне все-таки кажется, что между драматургией высказывания правды в «Ионе» и в «Эдипе» существует различие, я бы даже сказал, противоположность. В «Эдипе» правду говорит прежде всего сам [Эдип]. Эдип хочет знать правду. Как правитель, он должен вернуть мир и благополучие своему городу, узнав правду. И что это за правда? Сперва он выясняет, что устранил собственного отца, тем самым, так сказать, проделав брешь в правлении, осуществлявшемся в городе и во дворце Лаем. Он и занял это пустующее место, женившись на своей матери и взяв в свои руки власть. Именно это открытие в конце концов принудит его к изгнанию, к изгнанию самого себя из города. В конце пьесы он сам себе говорит: «Мне град родной да не окажет чести, / В нем жить дозволив до скончанья дней».[12] Следовательно, само раскрытие истины, процесс которого он запустил, вынуждает его

уйти. Отныне ему остается лишь скитаться по миру в ночи своей слепоты, поскольку он выколол себе глаза. [Что же будет] вести его в скитаниях по земле, без крова и без родины? Об этом он тоже весьма ясно говорит в конце пьесы: его будет вести лишь голос дочерей и его собственный голос, что будет разноситься в воздухе, а он не будет знать, где этот голос. И в этих скитаниях, ведомых лишь перекличкой голосов между отцом и дочерьми, Эдип будет обходить греческую землю до тех пор, пока не обретет в Афинах окончательного упокоения.[13]

Напротив, в «Ионе» перед нами процесс раскрытия истины, где, во-первых и прежде всего, не сам Ион ищет правду, но его родители. Во-вторых, та истина, которую собирается раскрыть Ион, или, вернее, которая будет раскрыта в отношении Иона, состоит вовсе не в том, что он убил отца. Он обнаружит, что у него, так сказать, два отца, и в конце пьесы он окажется с двумя отцами: что-то вроде законного отца, который так до конца и будет верить, что он настоящий отец (это Ксуф), и другой отец. Этот второй отец — Аполлон, подтверждающий реальным отцовством Иона, что тот был зачат именно в Афинах. Благодаря этому двойному отцовству Ксуфа и Аполлона Ион, в противоположность Эдипу, получает возможность вернуться на родину, утвердиться там и вернуть свои права. А благодаря этой фундаментальной связи, а также реадаптации на афинской земле, он сможет осуществлять законное право на речь, то есть осуществлять власть в Афинах. Таким образом, эти два процесса алетургии рождения, раскрытия истины рождения, различны и ведут к противоположным результатам. У одного был только один отец, и в конце концов он был вынужден оставить родину и скитаться по земле, будучи ведомым голосом. Другой, напротив, обнаруживает, что у него два отца и благодаря этому двойному отцовству обретает речь — речь человека начальствующего — на земле, где у него есть такое право. Такова структура пьесы.

Теперь я хотел бы показать вам, как совершается этот процесс высказывания правды и ее разоблачения в различных процедурах на основании событий, о которых я вам напомнил и которые исчерпывающе обозначает Гермес в начале пьесы, а именно: тайное рождение Иона, последующий брак Креусы с Ксуфом, то обстоятельство, что Ион существует скрытно, по-

сколько никто не узнаёт его в образе служителя бога в Дельфах, и наконец, тот факт, что в начале пьесы у Креусы и Ксуфа еще нет двух сыновей, которые родятся по окончании пьесы и о которых говорится в последних стихах — Ахея и Дора.[14] Таким образом, они бездетны, и именно потому они, пребывавшие в Афинах — правитель Ксуф, пришелец, женившийся на Креусе, и Креуса, происходящая от Эрехтея,— приходят из Афин в Дельфы, чтобы посоветоваться с богом и спросить у него, не намерен ли он в конце концов дать им потомство, что сможет упрочить одновременно историческую и территориальную преемственность, основанную Эрехтеем, который, родившись из аттической земли, основал афинский город. Итак, вот первый пункт: Креуса и Ксуф приходят посоветоваться с богом. Они приходят посоветоваться с богом, поскольку у них нет детей, а они хотят установить эту преемственность.

Как видите, это гадание у двух гадателей различно. С одной стороны, Ксуф приходит посоветоваться с Аполлоном. Он приходит посоветоваться с Аполлоном согласно с принятыми правилами, чтобы узнать, действительно ли у него не будет потомства. Это вопрошание оракула. Креуса также, по-видимому, приходит, чтобы задать тот же вопрос: У меня не будет потомства? Но в то же время она имеет в виду и другое. Ведь она-то знает, что у нее был ребенок. Знает она и то, что это был ребенок Аполлона. Так что она приходит задать вопрос: что сталось с сыном, которого ты мне дал, которого ты зачал со мной и от которого я отказалась? Он еще жив или уже умер? В то время как первое гадание, гадание Ксуфа, представляет собой самый обыкновенный [и] публичный вопрос, вопрос обычного гадателя, вопрос Креусы (что ты сделал с сыном, которого мне дал?) — это вопрос, бросаемый женщиной мужчине или, скорее, женщиной богу.

Придя в Дельфы с этим двойным вопросом — вопросом официальным и вопросом тайным, — придя, чтобы задать тот двойной вопрос, который Креуса и Ксуф излагают перед храмом Аполлона, они встречают юношу, подметающего ступени храма лавровыми ветками и льющего очистительную воду, — поскольку, говорит он, он имеет право ее лить, неизменно храня целомудрие. И конечно, Ион не знает, кто он, а значит, не может узнать своих родителей, а родители не могут узнать его.

Итак, перед нами трое несведущих, каждый из которых стоит лицом к лицу с ответом на свой вопрос: Ксуф ищет наследника, а тот уже стоит перед ним, не зная того; Креуса ищет бывшего у нее сына, и тот также стоит перед ней; что до Иона, тот жалуется, правда, не слишком навязчиво, [на то,] что он — подкидыш, что у него нет родины, нет матери и отца. Итак, его мать стоит перед ним, а отцов у него два: тот, кто станет его законным отцом, Ксуф, а рядом с ним, за ним — его настоящий отец, бог. И вот что мы имеем: с одной стороны, в глубине сцены, храм бога, кто все знает и кто должен сказать правду в ответ на обращенные к нему вопросы; а с другой, перед сценой, — публика, амфитеатр, который в начале пьесы Гермес уведомил об истинном положении вещей. А между этими двумя знающими инстанциями — публикой, предупрежденной богом Гермесом, и Аполлоном, уж конечно, знающим все, — между этими двумя инстанциями истины располагаются три несведущих персонажа. Один не знает другого, и вся пьеса будет представлять собой раскрытие истины этим трем персонажам в пространстве сцены. То есть алетургию истины.

Что же составляет движущую силу драмы? Сама трудность высказывания правды, недоговаривание самого главного. Чем вызвано это недоговаривание самого главного? Оно вызвано двумя обстоятельствами, и именно этим, как мне кажется, важна и интересна пьеса «Ион». С одной стороны, это причина, которую я бы назвал структурной, сущностной, основополагающей, перманентной: когда люди спрашивают богов, ничто не обязывает богов, если они вообще отвечают, отвечать так, чтобы их ответ был ясным. Напротив, для оракульного высказывания истины характерен ответ, который люди могут понять, а могут и не понять. Во всяком случае, люди не могут заставить бога говорить правду. Его ответ двусмыслен, и он дает его, только если пожелает. Таким образом, недоговаривание заложено в самой ясности речения. Недоговаривание таится также в том, что бог свободен говорить или не говорить. Это, если угодно, часть общего фона. Это общая, постоянная черта в любой игре оракульных вопросов и ответов. Это недоговаривание, присущее оракульной структуре высказывания истины богами, а дельфийским богом в особенности, это недоговаривание о главном в тексте часто оборачивается ссылкой и наме-

ком. Пример мы находим в стихе 374 и далее, где Ион говорит Креусе: «Коль бог таит, так для чего ж он скажет?», «гадать о том, что против бога… нет!».[15] Это ссылка на тот факт, что бог всегда волен промолчать, если он так хочет. А с другой стороны, Ион говорит Ксуфу, сообщающему ему об ответе бога: Ты обманулся, размышляя над загадкой.[16] Ответ представляет собой загадку, а значит, всегда можно ошибиться. В общем, все это — отсылка к известным деталям.

Но есть в этой пьесе причина специфическая и свойственная самой интриге, в силу которой недоговаривание бога, так сказать, скрепляет договор. Ведь в данном случае бог молчит не просто потому, что волен не говорить, не просто потому, что это часть оракульного ответа, всегда представляющего собой загадку и проговаривающегося не иначе, как знаками, как говорил Гераклит.[17] Аполлон, овладевший Креусой, а потом бросивший ее на склонах Акрополя, совершил проступок. Он виновен. А виновность бога — это тема, обнаруживающаяся на протяжении всей пьесы, от начала и до конца. [Когда] Ион узнает (я пока опускаю детали интриги), что Аполлон соблазнил девицу и бросил ее, он еще не знает, что это его мать, он не знает, что это Креуса. Он лишь собирается сказать об этом оболщении, и он, Ион, верный и целомудренный слуга бога, негодует и говорит: «Да, бог ее обидел. Грустный жребий!»[18] И в том же диалоге, где он беседует с Креусой, это становится ясно. Ион спрашивает: «Коль бог таит, так для чего ж он скажет?».[19] Креуса отвечает: «На этом треножнике он обязан отвечать всем грекам».[20] Ион возражает: «Стыда богов разоблачать не надо… — *Креуса*: Стыда богов? А ей был легок стыд?».[21] Ион заключает: «Для дел таких здесь помощи не сыщешь. / А Феб, в своем же доме обличенный, / Посредника без кары не оставит / И будет прав».[22] Перед нами столкновение двух речей, а следовательно, возникновение проблемы. Аполлон был несправедлив (*adikos*), он совершил проступок. Именно в силу того, что он «*dikaiôs*» («прав»),[23] он отказывается говорить и указывает на себя как на виновного. Таким образом, ответ не может ни исходить от бога, ни служить причиной оракульной структуры высказывания истины, поскольку для этого нужно, чтобы бог, поступивший дурно, сознался в этом и преодолел стыд за свой дурной поступок. Этот стыд, испытываемый богом за свой

дурной поступок, — одна из ведущих нитей пьесы. Лишь в самом конце, когда исполнится и завершится алетургия, скажут всю правду, то есть скажет ее бог Аполлон — впрочем, [согласно] тексту, обязан ли он говорить ее грекам? Отнюдь. Божество, которое в финале скажет правду, которое появится над храмом Аполлона, главенствуя и господствуя над ним (разумеется, в силу политических причин, а также по важным причинам, которые я намерен вам объяснить) — это Афина. Именно Афина в действительности определяет всю историю, всю политическую структуру Афин своим дискурсом об истине. Она вмешивается и говорит ту правду, что не может сказать бог Аполлон — впрочем, она объясняет, почему явилась она, а не бог. Она говорит: Не хотел / К вам на глаза явиться Феб, чтоб ты / За прошлое не встретила укором / Его, и мне поверил речь свою...[24] Функция высказывания истины, одновременно обосновывающая и пророческая, выполняется Афиной, поскольку необходимо — опять-таки, в силу политических причин, — чтобы это была Афина, а также потому что сам бог не может сказать правду.

Мне кажется, перед нами одна из важнейших черт, характеризующих трагедию «Ион»: высказывание истины богом, обращающимся к людям и открывающим им в соответствии с функцией оракула, что будет то-то и то-то, это высказывание истины в случае «Иона» должно быть также высказыванием истины о самом боге и о его проступках. Недоговаривание оракула — это умалчивание о том, в чем надлежит признаться. И это наложение оракульной загадки на трудность признания, высказывания правды оракула на высказывание правды в признании, то наложение, что осуществляется богом и самой речью бога, как мне кажется, составляет одну из важнейших действующих сил в пьесе. Таким образом, мы имеем дело с ситуацией, где тот, кто должен сказать правду, тот, чья функция состоит в том, чтобы говорить правду, тот, к кому приходят гадать, чтобы он сказал правду, не может сказать правду, поскольку эта правда была бы признанием о нем самом. Как эта правда пробьет себе дорогу, как это высказывание совершится и одновременно сделает возможной политическую структуру, в которой можно говорить правду посредством *parrêsia*? Это должны сделать люди. Именно люди должны вы-

гнать из логова правду и осуществить ее высказывание. Люди должны попытаться выяснить правду именно из-за несовершенства бога и двойного недоговаривания оракула. Как они поступают, чтобы сломать двойную печать загадки оракула и боязни признания? Думаю, мы можем подвести пьесе итог, объединив детали и сказав о двух важных моментах.

Первый момент можно было бы назвать двойной полуложью. Поскольку это один из важнейших пунктов пьесы, к нему необходимо вернуться: в отличие от происходящего в «Эдипе», истина не высказывается как таковая, но несет с собой двойной обман, выступающий одновременно ее необходимым сопровождением, ее условием и неотступной тенью. Не бывает высказывания правды без обмана. Давайте посмотрим, как это происходит. Первая часть содержит оба типа полулжи. Они таковы: во-первых, полуложь со стороны матери; во-вторых, полуложь со стороны отца — половины, которые, как и в «Эдипе», должны соединиться. Во-первых, со стороны Креусы. Креуса — женщина, а Ксуф — мужчина, являющиеся в Дельфы. Ксуф хочет узнать, будет ли у него сын. Креуса же хочет узнать, что сталось с ее сыном. Первой на сцене появляется Креуса, и именно она первой встречает юношу, подметающего ступени храма лавровыми ветками. Она встречает этого юношу и говорит ему, что хотела бы посоветоваться с богом. Ион спрашивает ее, о каком гадании идет речь, но она не решается сказать Иону правду о своем вопросе. Она не осмеливается сказать: я согрешила с богом и пришла спросить у него, что он сделал с моим сыном. Она говорит полуправду и полуложь. Она говорит то, что сказал бы на ее месте любой: у меня была сестра, которая согрешила с богом.[25] У нее был сын от этого бога, и она хотела бы знать, кем стал ее сын. И тогда — искренне поверив тому, что сказала Креуса (в данном случае неважно, Креуса это или ее сестра, во всяком случае, для Иона ясен ответ или, скорее, не-ответ бога) — Ион говорит: поскольку бог согрешил с твоей сестрой, он ничего не скажет, даже не думай. Люди не могут заставить бога говорить против его воли. А поскольку он поступил дурно, поскольку он был *adikos*, он промолчит и будет *dikaiôs* (прав).[26] Раз он поступил дурно, он вправе не говорить. Так что говорить он не станет.

Но во время этого диалога между Ионом и Креусой, или сразу после него, Ксуф задает свой куда более прямой, простой и ясный вопрос: У меня будет сын? В то время как Креуса говорит Иону, с которым она советуется, лишь половину правды, бог отвечает Ксуфу, задающему открытый и ясный вопрос, полуправдой. То есть, и отец, и мать, Креуса и Аполлон, не осмеливаются сказать правду и говорят полуправду или полуложь. [...] Ксуфу, пришедшему спросить: У меня будет сын? Аполлон отвечает: Это очень просто, как только выйдешь из храма, первый встречный (*iôn*: это, конечно, игра слов)[27] будет твоим сыном. Признай его своим сыном. И, выйдя из храма, Ксуф встречает мальчика, почитающего за благо служение богу и обходящего вокруг вверенного ему храма. Этот юноша — Ион. Здесь и происходит сцена, в которой Ксуф бросается к Иону и обнимает его, говоря: ты — мой сын. А несколько озадаченный Ион говорит: А ну-ка убери руки, не то я тебя убью. В действительности высказанная богом неправда или полуложь объясняется не уклонением от признания. Скорее, уклонение от признания выражается в обыкновенной, я бы даже сказал, заурядной оракульной двусмысленности; бог говорит [Ксуфу]: Я даю тебе «*dôron*»,[28] я даю тебе в дар мальчика, которого ты встретишь, выйдя из храма. Дать в дар — вовсе не значит: он окажется твоим сыном, под этим понимается, что, поскольку он пришел за сыном, тот, кто дается ему в дар, и будет ему сыном.

В силу указания бога, говорящего Ксуфу: первый, кого ты встретишь, будет твоим сыном, Ион получает отца. Хотя он и не дает обнимать себя этому бородатому господину, когда Ксуф говорит: Ты знаешь, этот ответ мне дал бог, он сказал, что я получу как *dôron* мальчика, которого я встречу, выйдя из храма, Иону приходится смириться и, немного поколебавшись, признать: да, вот мой отец. Таким образом, благодаря этой полуправде и полулжи Ион обретает семью или во всяком случае отца. Но семью он обретает в противоположном смысле, я бы сказал, почти вопреки родству, поскольку он уверен — и Ксуф думает так же, полу полу — что они отец и сын, тогда как в действительности никакой связи между Ксуфом и Ионом нет. Настоящее родство, родство между Креусой и Ионом, не обнаруживается. На лукавый вопрос об истине матери, делающей вид,

что она не мать, а ее сестра, бог дает лукавый ответ, касающийся мужа: он дает ему ненастоящего сына. Но в конце концов все это к лучшему, поскольку благодаря этому Ион может вернуться в Афины. Это не его отец, но, в общем-то, может сойти за отца. Он может жить с Креусой, не зная, что это его мать, но, в конце концов, все может устроиться. Grosso modo, это достаточно близко к истине, чтобы могло происходить именно так. Так понимает это Ксуф. Он вполне удовлетворяется таким решением, которое искренне считает хорошим. Он говорит Иону: Теперь все выяснилось, ты больше не подкидыш, как ты думал, я искал и обрел сына, теперь он у меня есть. «Немедля храм покинь ты и скитальца / Удел забудь, мой сын. Душой с отцом / Сольешься ты [*koinophrôn patri*[29] — как и в «Эдипе» и во всех прочих трагедиях, двусмысленная фраза: в полном согласии со своим отцом. Ксуф считает отцом себя, на самом же деле он должен пребывать в согласии с Аполлоном. — *М. Ф.*]. И вместе мы в Афины / Отправимся — там роскошь и престол / Отцовские, и там ничто недугов / Безродности и нищеты тебе, / Конечно, не напомнит. Вспомни только, / Что ты и благороден и богат».[30]

Итак, проблема представляется решенной, Ион нашел родителей — по крайней мере, отца. Ксуф нашел сына и предлагает ему вернуться в Афины и осуществлять власть, что позволит утвердить некоторую преемственность по отношению к династии основателей Афин — некоторую потому, что ситуация довольно щекотливая и, принимая ее, не стоит рассчитывать на многое. Не стоит рассчитывать на многое... ведь Ксуф не слишком рассчитывает на эту правду, которая есть полуложь и которую он получил от бога, приняв ее за полную правду. Он не слишком рассчитывает на нее, потому что, когда он говорит Иону: я — твой отец, а ты — мой сын, Ион отвечает: но давай посмотрим, от какого союза с тобой я мог родиться?[31] От Креусы? Нет, нет, говорит Ксуф, не от Креусы. Но от кого я родился, ведь не мог же ты родить меня в одиночку? А Ксуф говорит: Послушай, не волнуйся. Прежде всего, не бойся низкого рождения, ведь я, Ксуф, происхожу от Зевса, и по моей линии ты благороден. Что же касается матери... Ты знаешь, прежде чем жениться, я совершал ошибки юности, юношеские безрассудства. И поскольку Ион в силу соображений, которые вы скоро

поймете, все-таки желает в точности знать, кем была его мать, от кого она родилась, каково было ее рождение, благородна ли она, из какой она земли, он продолжает настаивать и говорит: но, если ты зачал меня в своей безрассудной юности, как я мог оказаться здесь, в Дельфах? И тогда Ксуф ссылается на то, что он якобы побывал в Дельфах на празднике Вакха и сошелся с менадой бога, на своего рода иерогамию, соответствующую в своем заблуждении и лжи настоящей иерогамии, имевшей место между Аполлоном и Креусой. Таким образом, Ксуф предлагает следующее решение: вот так, я зачал ребенка с одной из менад бога во время празднества, в веселье и ритуальном опьянении. Это объяснение, весьма сомнительное с точки зрения истины, катастрофично с точки зрения права. Почему? По той простой причине, что Ксуф происходит из Ахеи, он чужой в Афинах, он был принят в Афинах лишь как союзник, в награду за его союз и за помощь, оказанную Эрехтею, отдавшему ему Креусу. Теперь, если он вернется с сыном, зачатым с какой-то девицей, пусть даже она менада бога, сын, рожденный от отца неафинянина и матери неафинянки, никоим образом не может осуществить в городе ту важнейшую функцию, к которой предназначен Ион. Он не может осуществить эту функцию, и сомнительность правды Ксуфа проявляется в чем-то вроде юридического запрета или юридической невозможности. Ион и сам отдает себе отчет в том, что такого быть не может и что, родившись от Ксуфа и чужеземной девушки, он не может обосновать свою власть, и в этот момент он делает то замечательное заявление, о котором я вам говорил: я не могу вернуться в Афины, если не узнаю, от какой матери я родился. Я не могу принять от тебя власть, которую ты мне предлагаешь, я не могу сесть на трон и принять скипетр. Я не могу взять слово и произнести повелевающую речь, не зная, кто моя мать.[32] Теперь я хотел бы обратиться к этому тексту и к заявлению Ксуфа, рассмотрев его более детально. [...*]

---

* М. Ф.: Давайте пять минут передохнем. Я хотел вам сказать одну вещь. В прошлом году, во время событий в Польше, у Коллеж де Франс появилась хорошая идея пригласить нескольких польских профессоров, чтобы они сделали здесь доклады, поскольку одни находятся в ситуации не-свободы, другие — скорее в ситуации маргинальной. Несколько предложений остались без ответа, но был один положительный

Примечания

[1] Ion. Vers 671–675 // Euripide. Tragédies. T. III / Trad. H. Grégorie. Paris: Les Belles Lettres, 1976. P. 211 (*Еврипид.* Ион / Пер. И. Анненского // Трагедии. В 2 т. М.: Искусство, 1980. Т. 2. С. 258).

[2] «Юному иеродулу присуща свойственная его профессии благочестивость, нежная привязанность и ревностное отношение к Богу, который его вскормил, живой ум, юношеская жизнерадостность [...]. Не зная о том, что он афинянин, он больше всего дорожит вольной речью». («Notice» de *Ion* par H. Grégorie // Id. P. 177–178).

[3] «Пока ионяне жили в Пелопоннесе, в теперешней Ахее, то есть до прихода Даная и Ксуфа в Пелопоннес, они назывались, по эллинскому преданию, пеласгами и эгиалеями. Затем от Иона, сына Ксуфа, они получили имя ионян». (*Hérodote.* Histoire. VII. 94; А. Грегуар цитирует текст в своем «Предисловии». Id. P. 56.) (*Геродот.* История в девяти томах / Пер. Г. А. Стратановского. М.: Ладомир, АСТ, 1999. С. 241).

[4] «Это было по счету одиннадцатое преобразование. Первым с самого начала было преобразование, когда переселился Ион со своими сподвижниками. Тогда впервые жители были распределены по четырем филам и учредили должность филобасилевсов» (*Aristote.* Constitution d'Athènes. XLI, 2 / Trad. G. Mathieu & B. Haussolier. Paris: Les Belles Lettres, 1967. P. 43) (*Аристотель.* Афинская полития. Государственное устройство афинян. М.: Соцэкгиз, 1936. С. 175.

[5] См. «Предисловие» к «Иону» А. Грегуара (éd. citée, p. 161–163).

[6] *Euripide.* Ion. Vers 1–81. Éd. Citée. P. 183–186. (*Еврипид.* Ион. С. 227–229).

[7] Об этой трагедии, от которой сохранились только фрагменты, см. исчерпывающее примечание: *Jouan F., Van Looy H.* Euripide. Œuvres. T. VIII: Fragments 1ére partie. Paris: Les Belles Lettres, 1998. P. 39–58.

ответ. Один из профессоров приехал сюда и начал свой курс в прошлый понедельник. Его курс, состоящий из серии докладов, касается истории польского национализма с XIX до XX вв. К несчастью, — это моя ошибка, а также организационные накладки, зависящие не от администрации Коллежа, но от различных обстоятельств, которые вы можете себе представить, — он чересчур поспешил. Он уже начал свой курс. Но мне кажется, не так уж важно, если вы пропустили начало. Если этот предмет вас интересует, его зовут г. Киневич, и он читает свои лекции о польском национализме по понедельникам в десять часов. Вот. Через пять минут я вернусь, и мы продолжим.

[8] «Государь, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками указывает» (Les Écoles présocratiques. B XCII / Éd. J.-P. Dumont. Paris: Gallimard, 1991. P. 87) (мы приводим перевод М. А. Дынника. – *Примеч. пер.*).

[9] «*Eu phroneis men* (сохраняй хладнокровие)» (*Euripide.* Ion. Vers 520 (éd. citée, p. 204)). Русский перевод отличается: «Да в уме ль ты или душу бог безумьем повредил?» (*Еврипид.* Ион. С. 249).

[10] О различных версиях знаменитого отцеубийства, особенно персонажа по имени Лай, см.: *Gantz T.* Mythes de la Grèce archaïque (orig.: Early Greek Myth: A Guide to Literature and Artistic Sources, 1993) / Trad. D. Auger & B. Leclercq-Neveu. Paris: Belin, 2004 Coll. «L'Antiquité au présent»), 2004. P. 862–874.

[11] Фуко уже не раз предпринимал анализ «Эдипа»: в 1971 г. (неизданный курс в Коллеж де Франс «Воля к знанию»), в 1972 г. (неизданное выступление в Буффало о «Знании Эдипа»), в 1973 г. (выступление в Бразилии о «Юридических формах истины» (Dits et Écrits. T. III, N 139. P. 553–570; Фуко М. Истина и правовые установления. Курс в католическом епископальном университете Рио-де-Жанейро, прочитанный с 21 по 25 мая 1973 г. // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 2 / Пер. И. Окуневой. М.: Праксис, 2005. С. 7–177)), в январе 1980 г. (неизданный курс в Коллеж де Франс «Правление живых») и в мае 1981 г. (неизданный курс лекций в Лувене, получивший название «Делать плохо, говорить правду. Функции признания»). Он всегда был очень внимателен к структуре «двойной артикуляции».

[12] *Sophocle.* Œdipe-roi, vers 1450 // Tragédies. T. I / Trad. P. Mazon. Éd. citée. P. 269 (*Софокл.* Эдип-царь. (1418–1419) / Пер. С. Шервинского // Трагедии. М.: Искусство, 1979. С. 62).

[13] *Sophocle.* Œdipe à Colone. Vers 84–93. Trad. P. Masqueray. Paris: Les Belles Lettres, 1924. P. 157–158 (*Софокл.* Эдип в Колоне / Пер. С. Шервинского // Трагедии. С. 72).

[14] «Ксуф и ты / Родите вместе Дора, и Дорида / Пойдет оттуда светлая, второй / Ваш будет сын, Ахей, — в земле Пелопа... / И станет он царем приморья Рия / Поблизости, а именем его / Отметится народ» (*Euripide.* Ion, vers 1590–1593 / Éd. citée. P. 246 (*Еврипид.* Ион. С. 296–297)).

[15] Id. Vers 365 et 375. P. 198. (Там же. С. 242–243).

[16] «Их загадкой ты обманут». (Id. Vers 533. P. 205 (Там же. С. 250)).

[17] См. примеч. 8.

[18] *Euripide.* Ion. Vers 355 / Éd. citée. P. 197 (*Еврипид.* Ион. С. 242).

[19] Id. Vers 365. P. 198 (Там же.)

[20] Id. Vers 366. Русский перевод отличается: «Так для чего же ваш срединный храм?» (Там же.)

[21] Id. Vers 368. (Там же.)

[22] Id. Vers 369. (Там же.)

[23] Id. Vers 370. (Для обозначения несправедливости Аполлона Ион использует прилагательное *kakos* («А Феб, в своем же доме обличенный (*kakos phaneis*), / Посредника без кары не оставит / И будет прав (*dikaiôs*)»). (Id. Vers 370–371 (Там же. С. 242–243)).

[24] Id. Vers 1557–1559. P. 245 (Там же. С. 295).

[25] Id. Vers 338. P. 197 (Там же. С. 241.) (Креуса говорит о подруге: «Она была в объятьях Феба:...»).

[26] См. примеч. 23.

[27] «*Domôn tôn d'exionti tou theou* (когда выйдешь из божьего храма)» (*Euripide.* Ion. Vers 535 / Éd. citée. P. 205) (Русский перевод отличается: «...Чуть ступлю я за порог» (*Еврипид.* Ион. С. 251). Игра слов объясняется в стихах 802 (сын Ксуфа, говорит хор, зовется «Ионом, потому что он первым повстречался отцу» (Id. P. 216); русский перевод: «Ионом – потому что вышел он» (Там же. С. 264)) и 831 («И имя-то придумал на досуге; / Ион – мол, он ко мне навстречу шел» (*Iôn, ionti dêthen hoti sunênteto*)» (Id. P. 217; там же. С. 265).

[28] Id. Vers 536–537. P. 205 (Там же. С. 251).

[29] Id. Vers 577. P. 207 (Там же. С. 254).

[30] Id. Vers 578–580.

[31] Эта беседа происходит в стихах 540–560 (Id. P. 205–207) (Там же. С. 251–253).

[32] Id. Vers 669–676. P. 211 (Там же. С. 258).

Лекция от 19 января 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Ион: ничто и из ничьих. — Три категории граждан. — Последствия политического вмешательства Иона: личная ненависть и общественная тирания. — В поисках матери. — Parrêsia, *несводимая к осуществлению власти и статусному состоянию гражданина. — Агонистическая игра высказывания истины: свобода и риск. — Исторический контекст: спор Клеона и Никия. — Гнев Креусы.*

Давайте вернемся к чтению текста. [...*]

Что касается Иона, его рождения, перед нами Креуса, слегка погрешившая против правды, утверждая, что ее сестру соблазнил Аполлон; бог, из-за стыда не пожелавший дать правдивый ответ и указавший Ксуфу сына, который в действительности не его; и наконец, Ксуф, легкомысленно принимающий правду вероятную, но по-настоящему не установленную. Эту игру полулжи, полуправды, околичностей Ион отвергает. Ион

---

* М. Ф.: Напомню вам о том, что говорил в прошлый раз: те из вас, кто учится, то есть ходит на занятия и выполняет университетскую работу, будь то подготовка на лиценциата, работа над диссертацией и т. п., и кто по той или иной причине хотел бы поговорить о своей работе, о лекциях, либо задать вопросы, могли бы собраться сегодня примерно в полдень без четверти в аудитории 5, которая будет открыта. Там мы попытаемся провести маленькое собрание, установить контакт, чтобы можно было обменяться вопросами и ответами, провести алетургический ритуал по поводу лекций, попытаться сделать всё менее театральным. А пока вернемся к театру Иона.

отвергает ее, он хочет правды. И — как показывает вся тирада, на которой мы теперь остановимся, — он хочет правды, потому что хочет обосновать право. Он хочет обосновать право, свое политическое право в Афинах. Он хочет иметь право говорить правду и пользоваться свободой слова. Чтобы обосновать свою *parrêsia*, ему нужно, чтобы в конце концов сказали правду, способную обосновать это право. Вот почему после того, как Ксуф пылко обнял его и более или менее убедил в том, что он его сын, Ион говорит: да, но так [не] пойдет. «Различен вид вещей, — глядишь ли их / Ты издали иль подойдешь, чтоб видеть [«иль подойдешь»: мне кажется, что следует понимать это в очень локальном смысле: к Афинам; в Дельфах, конечно, можно сказать: я — твой сын, я намерен вернуться, чтобы править, но [совсем не то] в Афинах. — *М. Ф.*]. / Судьбу свою приветствую — отца / Я приобрел. Но слушай, что приходит / Мне в голову...».[1] А потом он прямо указывает на то место, где должна осуществляться власть: Афины.

...Афинский род — исконный,
Не пришлый род, и славен город ваш.
А я войду в Афины и с собою
Два приведу недуга — ты пришлец,
Да я еще, твой незаконный сын.
Останусь ли в бессилье я — от граждан
Двойной укор: ничто и из ничьих.
А меж гребцов явившись первым, если
Я захочу и значить что-нибудь, —
Вот ненависть бессильных и готова.
Ведь власть всегда обидна. Ну а лучшим
И сильным, если эти люди только
Спокойствие свое предпочитают
Ораторским успехам и в дела
Не мечутся, глупцом я покажуся.
«И он туда ж, как будто бы у нас
И без него не вдоволь было шуму».
А голоса влиятельных мужей,
Политиков афинских? Или сану
Высокому грозить они не будут?..
Ведь так везде бывает, мой отец:
Кто в государстве власть имеет — власти
Своей сопернику заклятый враг.

А что же я найду в палатах царских,
Где я глаза жене твоей бы стал,
Незваный гость, мозолить? Не с тобой ли
Она делила горе, а теперь
Все бремя ей ты отдал бы. Послушай:
Да разве же возможно было б ей
Меня не ненавидеть, постоянно
Терзаясь нашей близостью, когда
Она — жена бездетная, и только?[2]

Вчитаемся в этот отрывок. Перечитаем первую часть текста и реплику. Что мы видим в этих возражениях Иона своему квазиотцу, псевдоотцу Ксуфу? Во-первых, говорит он, афинский род — исконный. Это старинное притязание Афин: в отличие от других греческих народов, афиняне всегда жили в Аттике, они родились из самой земли, и родившийся из афинской земли Эрехтей тому порукой. Во-вторых, Афины не только автохтонны, но и не имеют никакой иностранной подмеси. Это отсылает нас к важной теме, обнаруживающейся у Еврипида, например, во фрагменте утраченной пьесы, которая называется «Эрехтей». В других городах, говорит Еврипид, живут подобно фишкам, передвигаемым, как в игре в бирюльки, как в игре в триктрак; постоянно вводятся новые элементы, словно вбиваются клинья в плохо закрепленный брус.[3] В действительности он ссылается на весьма определенное законодательство. С середины V в., с 450–451 гг. законодательство Афин, какого не было в большинстве других греческих городов, не признавало гражданами детей, родившихся от отца афинянина, но матери не-афинянки.[4] Иначе говоря, с середины V в. афинское гражданство должно было быть двойным. Это чрезвычайно строгое законодательство, характерное для Афин, имело своей целью избежать увеличения числа граждан. Впрочем, как следствие, оно делало их малочисленными. Поэтому на второй стадии Пелопоннесской войны, когда ослабленные чумой, войной и поражениями Афины стали нуждаться в гражданах, от этого закона отказались. Но в те времена, когда Еврипид писал «Иона», в 418 г., этот закон был в силе. И, как это обычно бывает в легендарных переработках, этот закон выставляется весьма древним, тогда как он совсем недавний. Предполагается, что Ион здесь ссылается на исконную афинскую традицию, го-

воря: Афины чисты от всякой иностранной примеси, то есть всякий гражданин может происходить лишь от отца и матери — граждан. Он говорит: «Два приведу недуга — ты пришлец, / Да я еще, твой незаконный сын».[5] То есть, он даже не сын афинянина и пришлой женщины. Он — сын не-афинянина, Ксуфа, и девицы неизвестного происхождения. Так что «останусь ли в бессилье я — от граждан / Двойной укор: ничто и из ничьих».[6] Ничто, ничейный сын: это и есть из ничьих.

И тут начинается вторая часть. Как мне кажется, перевод ничего не передает и не проясняет текст, дискурсивность которого, впрочем, вполне прочитывается. Он говорит: Если я захочу достичь первого ряда (*eis to prôton zugon*: первого ранга)[7] — обратите внимание, [речь не идет о том, чтобы] осуществлять тираническую, монархическую власть, власть одного; быть в первом ряду — значит быть частью тех немногих, кто занимает первый ряд в городе, — тогда, говорит он, я окажусь (я упрощаю, но именно так выстроен текст) перед тремя категориями граждан. Текст говорит: «Вот ненависть бессильных и готова. / Ведь власть всегда обидна. Ну а лучшим / И сильным, если эти люди только / Спокойствие свое предпочитают / Ораторским успехам и в дела / Не мечутся, глупцом я покажуся. / "И он туда ж, как будто бы у нас / И без него не вдоволь было шуму". / А голоса влиятельных мужей, / Политиков афинских?».[8] Упоминаются три категории граждан. В другом тексте Еврипида, «Просительницы», также говорится о трех категориях граждан: богатых, бедных и средних.[9] Здесь также выделяются три категории, но совершенно иначе. Ведь у нас речь идет о трех категориях граждан, выделяющихся не в отношении богатства, но в отношении того, что Ион определяет как свою цель, во всяком случае гипотетическую: стать в городе одним из первых. Три категории граждан [в отношении] распределения власти, авторитета, влиятельности в городе. Мне кажется, понимать это надо так: речь идет не о трех категориях законных граждан, обладающих разным цензовым статусом. Перед нами афинская демократия. Но речь идет о действительном распределении политической власти, об осуществлении власти внутри и над той массой и той совокупностью, которую составляют полноправные граждане. О тех, у кого нет прав, будь то раб, метек или приез-

жий, речи вообще не идет. Нет, перед нами граждане, и среди этих граждан выделяются три категории.

Tôn men adunatôn:[10] те, кто *adunatôn* («бессильны»). Думаю, прояснить этот текст можно, обратившись к другому тексту — «Просительницам», где [также] говорится о гражданах сильных, властных, способных что-то сделать для города сами по себе или благодаря своему богатству.[11] Первая категория, которую упоминает Ион, — это вовсе не те, кто обладает такой возможностью, такой властью что-либо делать для своего города сами по себе или благодаря своему богатству. То есть сами по себе они не могут даже купить оружие и доспехи, чтобы участвовать в войне; они не из тех, кто может принести городу богатство или сделать его процветающим. Это никчемная толпа, это масса граждан, которые юридически являются полноправными гражданами, но не обладают тем преимуществом, что характеризует политическую власть, в общем, те, над кем Ион, явившись как чужак и незаконнорожденный, хотел бы взять власть, — это сброд, который может выражать лишь зависть и злобу. Во всяком случае, эти люди всегда проклинают сильнейших, кем бы те ни были. Так что, [говорит Ион], я стану мишенью для враждебности бессильных, или тех, у кого в нашем краю нет политической власти. Я столкнусь с их враждебностью, тем более сильной из-за моего рождения.

Вторая категория граждан — кстати, весьма любопытная, — это люди *khrêstoi* и dunamenoi. Dunamenoi[12] — это те, кто что-то может, кому рождение, статус и богатство позволяют править. *Khrêstoi* — это «добрые люди», люди порядочные. В общем, это элита; Ксенофонт или, скорее, псевдо-Ксенофонт в «Афинской политии» использует термин *khrêstoi* для обозначения элиты.[13] Итак, эти люди — *khrêstoi* и *dunamenoi*, и в то же время среди них есть те, кто *sophoi* (разумны). Они «*sigôsin kai ou speudosin eis ta pragmata*».[14] отказываются заниматься *ta pragmata* (делами города). Перед нами вторая категория граждан, которые относятся к людям порядочным, властным, обладающим богатством, происхождением, статусом, но в силу своей мудрости не занимающихся политикой. Не заниматься политикой, не заниматься делами — значит молчать. А как они отреагируют, встретив незаконнорожденного чужака, который попытается пробиться в первый ряд? Они найдут это просто

смешным. Они посчитают это смешным, потому что незаконнорожденному чужаку не будет покоя в городе (*hêsukhazein*).[15] Здесь проявляется философская тема, касающаяся того, принадлежит ли к городу тот, кто богат, силен, знатного происхождения и т. п., но, будучи *sophos*,[16] мудрецом, не занимается делами и пребывает в *hêsukhia*, в спокойствии, в праздности, в том, что на латыни называется *otium*.

Третья категория граждан — [это] также богатые и сильные, добропорядочные люди. Однако в отличие от *sophoi* (мудрых), молчащих и занимающихся своими делами, эти «*logô te khrômenôn te tк polei*»,[17] держат в руках политику и дела (*khrômenôn*, [от] слова *khrêstai*: служить, осуществлять, заниматься — одновременно *logos* и *polis*: они держат в руках *logos*'ом и *polis*'ом; они-то, разумеется, и представляют политическую власть). Эта третья категория граждан — нечто прямо противоположное предыдущей категории, хотя они также [принадлежат] к категории людей порядочных. Есть категория порядочных людей, которые молчат и не занимаются *pragmata*, [и] категория людей, которые служат, занимаются, управляют, ведут дела, практикуя и *logos* (то есть они не молчат, а говорят), и *polis* (они занимаются делами города). Противопоставление термина за термином. Это те, говорит текст, кто владеет городом, держит город в руках, контролирует город и пользуется уважением. Это те, с кем рискуешь столкнуться в соперничестве: это те, говорит он, кто не потерпит соперничества и своими голосами постарается осудить или изгнать всякого, кто их побеспокоит.

Таким образом, в городе по отношению к трем категориям персонажей, представляющих собой три категории законных граждан, — бедных, лишенных власти; тех, кто молчит и не занимается делами города; и тех, кто поставил себе на службу и *logos*, и *polis*, — [Ион], будучи чужаком, пришельцем и незаконнорожденным, оказывается лишним, ненужным. [Что] из этого следует? [Ответ содержится] в том тексте, что я начал вам читать.[18] В самом доме, где он окажется (то есть, в доме Ксуфа и Креусы), он будет лишним, поскольку он незаконнорожденный сын отца-чужестранца. Креуса, будучи, с одной стороны, афинянкой по рождению, дочерью Эрехтея, а с другой — законной супругой, не станет его поддерживать. Таким

образом, он вызовет ненависть в доме правителей, в доме царя, монарха и его супруги, в том доме, гармония и согласие в котором совершенно необходимы для гармонии в городе. Если Ксуф примет сторону своего незаконнорожденного сына против своей жены, это нарушит мир в доме; если он примет сторону жены против своего сына, он предаст Иона. Во всяком случае, Ион будет лишним для той структуры дома правителя, гармония в которой необходима для общественного блага и для мира во всем городе. А с другой стороны, он будет лишним на общественной сцене. Ведь, придя извне, будучи навязан силой из-за своего незаконного рождения, он не сможет (об этом говорится в конце текста) осуществлять власть одного, власть тирании. Он уподобится тем тиранам, что, навязав себя греческим городам, прибегали к защите Зевса. Выясняется, что Ксуф как раз и происходит от Зевса, так что ссылки на тираническую власть вполне ясны. [Ион] сможет прийти, лишь став тираном. А существование тирана, говорит он, незавидно, и вести такую жизнь он совсем не хочет.[19] Он предпочитает остаться при боге, там, где он будет вести тихое и безмятежное существование. Вот почему, признав наконец отцовство, на которое указывал ему Ксуф, Ион заканчивает тем, что говорит: нет, я не хочу идти в Афины, — и вот по каким соображениям.

Тут Ксуф настаивает и утверждает, что можно и приноровиться (Ксуф всегда приноравливается), говоря: это очень просто, мы не сразу скажем, что ты мой сын, мой наследник, что я передам тебе власть, но сделаем это потихоньку, постепенно. Выберем удобный момент, чтобы сказать об этом Креусе, так, чтобы она могла принять это без огорчения и легко. Такой компромисс Ион принимает.[20] Приняв его, он соглашается отправиться вместе с Ксуфом на пир, чтобы отблагодарить бога за откровение (на самом деле откровение лживое). Ну что ж, пойдем в Афины и мало-помалу навяжем присутствие Иона в доме Креусы и Ксуфа. Ион соглашается, но все же добавляет то, что я хотел вам объяснить: Я пойду, но судьба (*tukhé*) мне еще неведома.[21] Он согласен пойти в Афины, но «коль не найду родимой, царь-отец, / Мне жизнь не в жизнь [*abiôton hêmin*: жизнь невозможна. — *М. Ф.*]. Добавлю пожеланье, / Чтоб род ее афинский был, — тогда, / Хоть с женской

стороны, свободоречье / Наследием мне будет, а не то, / В народе чистокровном чужестранец, / Хоть по закону гражданин, — в совете / Он тот же раб: свободоречья нет...».[22] У него не будет *parrêsia*: *ouk ekhei parrêsian.*[23] А почему он так жаждет *parrêsia*? Почему отсутствие *parrêsia* рушит все хитроумные махинации Ксуфа, почему, хотя он и принимает эти махинации, Ион все еще не удовлетворен и по-прежнему хочет знать, кто его мать, чтобы получить от нее *parrêsia*? Мне кажется, что выраженному здесь отсутствию *parrêsia*, столь угнетающему Иона, может быть лишь одно [...*]

Как видите, *parrêsia* не смешивается с осуществлением власти. Ведь самой по себе властью, господством над городом, суверенитетом (монархического или тиранического типа) Ксуф обладает и готов передать своему сыну. Блестящая родословная, восходящая к Зевсу, реальная власть, которой он обладает в Афинах, накопленные богатства — всего этого недостаточно, чтобы дать Иону *parrêsia*. Таким образом, это не осуществление власти как таковой.** Но это также и не простой статус гражданина. Конечно, по афинскому закону (закону 451 г., который предполагается уже действующим) тот, у кого нет матери-афинянки, не может быть гражданином. Но что любопытно в тексте, так это то, что он говорит: даже если закон сделает кого-то гражданином, даже если он гражданин по закону, *parrêsia* у него нет. Другими словами, *parrêsia* нельзя получить ни от отца, передающего власть, ни по закону, дающему статус гражданина, даже если такой существует. Ему нужно унаследовать *parrêsia* от своей матери. Означает ли это существующее или существовавшее матрилинейное право? Я так не думаю. Надо вспомнить, в чем особенность ситуации Иона. У него есть отец, принятый на афинской земле, но по происхождению не грек. Во-вторых, он не знает, кто его мать. И в-третьих, он хочет властвовать, быть в городе в первом ряду. Он может получить тираническую власть от своего отца, но для того, что он хочет сделать, этой тиранической власти недостаточно. Чего он хочет, так это стать в городе одним из первых. А чтобы быть

---

* Неразборчиво.

** Рукопись уточняет: «*Parrêsia* — не начальственная речь, не та речь, что приводит других к повиновению».

в городе одним из первых или, вернее, стать в городе в первый ряд, сойтись с первыми в городе, ему нужна *parrêsia*. Таким образом, *parrêsia* — это нечто иное, нежели просто статус гражданина, и не то, что дается тиранической властью. Что же это?

Итак, мне представляется, что *parrêsia* есть нечто большее, чем речь, чем статус гражданина, нечто отличное от простого осуществления власти. Именно речь правит в границах города, но не тиранически, то есть оставляя свободу другим речам, тем, кто также хочет и может быть одним из первых в той агонистической игре, что характеризует политическую жизнь в Греции и особенно в Афинах. Таким образом, речь возвышает, но только та речь, что оставляет свободу другим речам, оставляет свободу тем, кто должен повиноваться; во всяком случае, они будут повиноваться, только если их убедить.

Осуществление речи, убеждающей тех, кому приказывают, и оставляющей свободу для агонистической игры остальным, которые также хотят приказывать, — это, думается мне, и создает *parrêsia*. Со всеми последствиями, вытекающими из такой борьбы и из такого положения. Прежде всего бывает, что произносимая речь не убеждает, и толпа обращается против вас. Или что речь других, которую вы допускаете наряду со своей собственной, предпочитают вашей. Таков политический риск речи, допускающей другие речи и имеющей своей задачей не подчинить других собственной воле, но убедить их; это и создает пространство *parrêsia*. Разыгрывать *parrêsia* в границах города, — значит ли это, в соответствии с тем, о чем мы сейчас говорили, управлять, одновременно вступая в обсуждение, заниматься одновременно и *logos*'ом, и *polis*'ом? Разыгрывать *logos* посредством *polis*'а — *logos* в смысле правдивой речи, речи разумной, убеждающей, способной противостоять прочим речам и побеждающей в силу своей правдивости и убедительности, — разыгрывать эту правдивую, разумную, агонистическую, дискутивную речь в пространстве *polis*'а — вот что составляет *parrêsia*. Так что *parrêsia* не есть ни осуществление тиранической власти, ни просто статус гражданина, который она может дать.

Кто же может дать *parrêsia*? Здесь Еврипид подчеркивает если не свое решение, то по крайней мере свое убеждение. Он говорит: она должна перейти от матери. Но это, опять-таки, во-

все не ссылка на какое-то матрилинейное право, это следствие ситуации Иона — Иона, который, имея славного отца, происходящего от Зевса, имея всемогущего отца, правящего в Афинах, сам не родился в Афинах. Только принадлежность к земле, автохтония, укорененность в почве, связанная с территорией историческая преемственность может дать *parrêsia*. Другими словами, вопрос о *parrêsia* отвечает исторической, вернее, политической проблеме той эпохи, когда Еврипид пишет «Иона». В демократических Афинах через десяток лет после смерти Перикла одновременно и народ в целом имел избирательное право, и лучшие из лучших (Перикл) осуществляли правление и политическую власть. В этих постперикловых Афинах проблема заключается в том, чтобы выяснить, кто в рамках законного гражданства действительно будет осуществлять власть. Учитывая, что закон одинаков для всех (принцип *isonomia*), что каждый имеет право голосовать и высказывать свое мнение (*isêgoria*), у кого есть возможность и право *parrêsia*, чтобы встать, произнести речь, попытаться убедить народ, попытаться превзойти своих соперников (с риском потерять право жить в Афинах, как это бывает, когда политического лидера изгоняют, подвергают остракизму), а при случае и рискнуть собственной жизнью? Кто должен пойти на этот риск политической речи и связанного с нею господства? Об этом и шел спор в Афинах той эпохи между Клеоном, демократом, демагогом и т. п., утверждавшим, что *parrêsia* должен обладать каждый, и, скажем так, аристократическим движением, складывавшимся вокруг Никия, думавшего, что *parrêsia* следует зарезервировать для определенной элиты. В том грандиозном кризисе, в который ввергла Афины вторая стадия Пелопоннесской войны, опробовали разные решения. В то время, когда писал Еврипид, кризис еще не проявился явно, но проблема уже стояла. В ту или примерно в ту эпоху мы наблюдаем, как в Афинах формулируется несколько новых конституционных проектов. Еврипид в «Ионе» не собирается предлагать конституционное решение, сказав о том, кто должен осуществлять *parrêsia*, но мы ясно видим, в каком контексте он формулирует вопрос о *parrêsia*: как показывает текст, *parrêsia* нельзя унаследовать как насильственную и тираническую власть, она не предполагается одним лишь статусом гражданина, она должна сохра-

няться лишь для некоторых, ее нельзя получить просто так. Еврипид настаивает на том, что право на *parrêsia* дает индивиду принадлежность к земле, автохтония, историческая укорененность на территории.

Говоря о ближайшем политическом контексте этой проблемы и о теме *parrêsia* в «Ионе», я не имею в виду, что из этого надо выводить фундаментальный характер этой трагедии, драмы высказывания истины, и своего рода основополагающую репрезентацию высказывания истины. Мне представляется, что эта пьеса действительно непосредственно откликается на политическую проблему [и] в то же время является греческой драмой о политической истории высказывания истины, об основании, легендарном и подлинном в одно и то же время, высказывания истины в политическом регистре. Существенно то, что проходит незаметной и тонкой нитью через историю, — это, как мне кажется, то, [на что] нужно решиться, или, вернее, [то, что нужно] встретить с отвагой. История, самая сущность истории проходит через игольное ушко. Таким образом, великая драма «Иона», драма формулирования истины и обоснования политического высказывания истины в зависимости от высказывания истины оракульной, формируется в маленьком конституционном конфликте осуществления власти в Афинах. Как возможен переход от оракульного к политическому высказыванию истины?

Во второй части пьесы это проявляется еще более ясно. Бог должен был сказать правду. Я показал вам, почему и как он отказался говорить правду. Как преодолеть ту приблизительную истину, которую Ксуф предложил Иону и из-за которой Ион выказывает такую нерешительность, как раскрыть тайну, что бог хранит из-за своей оракульной двусмысленности, а также из-за стыда признать свою вину? Нужно обратиться к людям, поскольку бог намерен оставаться немым, двусмысленным, стыдливым. Именно люди сделают шаг к высказыванию истины о рождении Иона, что сможет наконец обосновать его право говорить правду в городе.

Как все это происходит? Нужно поторапливаться, поскольку я хочу хотя бы начать анализ второй части. Так же, как и в «Эдипе», истина проявляется по частям, перед нами игра частей или, вернее, две игры частей. В первой игре Креуса задала

свой окольный вопрос, Ксуф задал наивный вопрос, а бог дал уклончивый ответ. Это первое. Теперь Ион практически согласился играть в эту игру уклончивой правды или полулжи. Он согласился наполовину, но не вполне удовлетворен. Остается еще кое-что, необходимость обосновать *parrêsia*, которой пока нет. Дальнейший путь также преодолевается в два приема. С одной стороны, благодаря женщине, а с другой — благодаря высказыванию истины (как вы увидите, весьма сдержанно и аллюзивно) богом.

Во-первых, благодаря женщине. Чтобы рождение Иона явилось во всей истине, нужно, чтобы те, кто родил Иона, а именно Креуса и Аполлон, сказали правду. А со стороны Креусы происходит вот что: Ион, волей-неволей согласившийся с предложением Ксуфа, решает вместе с ним отправиться на благодарственный пир. Он покидает сцену, посоветовав хору хранить молчание, поскольку они договорились, что Ион вернется в Афины, но правду о том, что Ион — наследник Ксуфа, скажут потихоньку, чтобы не причинить боль Креусе. Поэтому нужно, чтобы весь мир молчал о том, что считается правдой, а потому и хору советуют молчать. А кто составляет хор? Служанки Креусы, сопровождавшие ее из Афин в Дельфы на гадание. Хор явно на стороне Креусы, а потому, когда Креуса возвращается на сцену, незамедлительно ей говорит: слушай, тут такое случилось, тебе не хотели говорить, но у Ксуфа нашелся сын. И сын этот явно не твой, это сын Ксуфа, которого он собирается привести к тебе и тебе навязать. И тогда Креуса закатывает сцену. Она приходит в гнев, в ярость, причем ее сопровождает ее наставник, старец, вместе с которым она пришла в Дельфы и который, как говорит текст,[24] был пестуном детей Эрехтея. Почему она приходит в ярость? Это ярость (нужно это подчеркнуть, хотя для нас это не так уж важно, но это меняет все, о чем мы сказали) не чувственного или сексуального порядка: мой муж меня обманул. Это ярость женщины, которая, принадлежа к наследной линии и будучи замужем, видит, как появляется сын ее мужа, которого собираются взять в дом и который в качестве наследника будет распоряжаться в доме, но главное — лишит ее роли хозяйки дома и матери, ее роли наследницы. А значит, лишившись прав, она будет влачить одинокую, несчастную и сиротливую жизнь. Именно это вызывает у нее

ярость, и в ярости она скажет, на мой взгляд, самое главное: поскольку мой муж хочет навязать мне против моей воли, ничего мне об этом не говоря, сына, который даже не мой, и унижает меня, я — жертва несправедливости, и почему? Потому что бог, Аполлон, указал ему на этого сына — ведь Креуса в этот момент так же, как и Ксуф, верит, что Ион — настоящий сын Ксуфа. Муж навязывает мне чужого сына, указанного богом, тем самым богом, что зачал со мной сына, которого я не могу найти. На меня теперь обрушились две несправедливости: несправедливость мужа, каковой, будучи чужестранцем, приводит в Афины сына, который даже не афинянин, но который будет там править и принизит меня, с моим-то статусом дочери, наследницы, любимицы Эрехтея, а с другой — все это из-за бога, чьей жертвой я стала, поскольку, зачав со мной ребенка, он меня бросил.

В гневе Креуса станет говорить, а говорит она в двойной сцене, сцене признания, происходящего в двух регистрах: с одной стороны, богохульное признание, обвиняющее Аполлона, а с другой — признание, так сказать, человеческое, с болью прорывающееся в диалоге с наставником. Это двойное признание составляет один из важнейших элементов пьесы. То есть чтобы преодолеть двойное умалчивание отказывающегося говорить бога, в дискурсе истины, обосновывающей для Иона возможность пользоваться *parrêsia* в Афинах, необходимое раскрытие истины должно пройти через совершенно особенный, совершенно отличный от оракула и политического дискурса момент в своей структуре, функции, организации, дискурсивной практике. Этот средний элемент, этот необходимый и притом двуликий элемент признания — та сцена, в которой Креуса обращается к богу, публично напоминая ему о проступке, который они совершили вместе: публичное признание; обращаясь к наставнику, она вполголоса говорит ему о совершенном проступке. Это двойное признание составляет стержень пьесы, но, к сожалению, поговорить об этом придется в следующий раз, потому что закончить сегодня нет времени. [...*]

---

* М. Ф.: Я покажу вам, как всё это увязывается. Для тех, кто хотел бы сейчас встретиться: в полдень без четверти.

Примечания

[1] *Euripide.* Ion. Vers 585–588 // Tragédies. T. III / Trad. H. Grégorie. Éd. citée. P. 207–208 (*Еврипид.* Ион. С. 255).

[2] Id. Vers 586–611. P. 208. (Там же. С. 255–256).

[3] «Другие города, подобно фишкам, расставленным на доске, складываются из привозных частей разного происхождения. Кто угодно приходит из чужого города и устраивается в другом городе, как клин, подпирающий балку; по имени он гражданин, на деле – нет» (*Euripide.* Œuvres. T. VIII-2, Fragments / Trad. F. Jouan & H. Van Looy. Paris: Les Belles Lettres, 2000; Érechtée, 14. Vers 9–14. Fr. 360, 5. P. 119). Фуко здесь опирается на перевод фрагмента, предложенный А. Грегуаром: *Euripide.* Ion. Éd. citée. N 1. P. 208.

[4] В 451 г. по предложению Перикла Ассамблея проголосовала за декрет, ограничивающий условия принятия афинского гражданства (Аристотель, Афинская конституция, 46). Прежде достаточно было иметь отцом афинянина. Отныне, как устанавливал закон, чтобы стать полноправным гражданином, нужно было иметь отцом и матерью свободных афинян. В 411 г., после тяжелых военных поражений и первого государственного переворота (называемого Переворотом четырехсот, *hoi tetrakosioi*), демократический режим был свергнут, а гражданство признавалось только за богатыми.

[5] *Euripide.* Ion. Vers 592. Éd. citée. P. 208 (Еврипид. Ион. С. 255).

[6] Id. Vers 594.

[7] «А меж гребцов явившись первым, если / Я захочу (*ên d'es to prôton poleôs hormêteis zugon*)». (Id. Vers 595).

[8] Id. Vers 597–602.

[9] Речь идет о стихах 238–245: «Три рода граждан есть: одни богаты / И бесполезны, им всегда все мало. / Другие бедны, в вечном недостатке. / Грозны они, их заедает зависть, / И в злобе метко жалят богачей. / Сбивают их дурные языки / Смутьянов. Род же третий – серединный, / Опора государства и охрана / Закона в нем…». (*Euripide.* Les Suppliantes // Tragédies. T. III / Trad. H. Grégoire. Éd. citée. P. 112 (*Еврипид.* Просительницы / Пер. С. Шервинского / Трагедии. В 2 т. М.: Искусство, 1980. Т. 2. С. 525) (критики считают эти стихи интерполяцией).

[10] *Euripide.* Ion. Vers 596. Éd. citée. P. 208 (Еврипид. Ион. С. 255) («никчемная толпа»).

[11] В длинной политической тираде Тесей в негативной манере подчеркивает значимость лучших (*aristoi*), говоря, что тиран их ненавидит, тогда как город, где народ у власти, им благоприятствует

(*Euripide.* Les Suppliantes. Vers 442–446. Éd. citée. P. 119; *Еврипид.* Просительницы. С. 533).

[12] «*Hosoi de khrêstoi dunamenoi te* (лучшие и сильные)» (*Euripide.* Ion. Vers 598. Éd. citée. P. 208; *Еврипид.* Ион. С. 255).

[13] «Что касается государственного устройства афинян, то если они выбрали свой теперешний строй, я не одобряю этого по той причине, что, избрав себе его, они тем самым избрали такой порядок, чтобы простому народу жилось лучше, чем благородным (*khrêstoi*) [...] Далее, если некоторые удивляются, что афиняне во всех отношениях отдают предпочтение простым и бедным и вообще демократам перед благородными (*khrêstoi*) [...]. Если же хорошо живется богатым и благородным (*khrêstoi*), это значит, что демократы сами усиливают партию своих противников». ([Pseudo-]Xénophon. La République des Athéniens. Chap. 1, § 1, 4 et 5. Trad. P. Chambry. T. II. Paris: Garnier, 1967. P. 473–474; Псевдо-Ксенофонт. Афинская полития // Аристотель. Афинская полития / Пер. С. И. Радцига. М.: Соцэкгиз. 1937. С. 223).

[14] *Euripide.* Ion. Vers 598. Éd. citée. P. 208 (*Еврипид.* Ион. С. 255).

[15] Id. («*oukh hêsukhazôn en polei phobou plea*»: не будет покоя в беспокойном городе. Vers 601).

[16] Id. Vers 598 («ontes sophoi»).

[17] Id. Vers 602.

[18] Id. Vers 607–647. P. 208–210 (Там же. С. 255–257).

[19] «Ты хвалишь царский жребий (*turannidos*). Точно, с виду / Отраден он, но глубже загляни: / Там каково?» (Id. Vers 621–622. P. 209 (Там же. С. 256).

[20] Id. Vers 650–667. P. 210–211 (Там же. С. 257–258).

[21] Id. Vers 668. P. 211. (Русский перевод отличается: «Идти – пойду. Но счастья в сердце нет». (Там же. С. 258)).

[22] Id. Vers 669–675.

[23] Id. Vers 675.

[24] Id. Vers 725–726. P. 213 (Там же. С. 261).

Лекция от 26 января 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Завершение сравнения «Иона»/«Эдипа»: *истина рождается не из расследования, а из сильных страстей. — Господство иллюзий и страстей. — Крик признания и обвинения. — Исследования Ж. Дюмезиля об Аполлоне. — Пересмотр дюмезилевских категорий применительно к* «Иону». *— Трагическая модуляция темы голоса. — Трагическая модуляция темы золота.*

Сегодня мы продолжим чтение «Иона», которому я хотел бы придать следующий смысл: прочитать эту трагедию как трагедию о высказывании истины, о *parrêsia*, об основании вольной речи. Как вы знаете, эта трагедия рассказывает историю сына, родившегося от тайной страсти Креусы и Аполлона, сына оставленного, брошенного, считавшегося мертвым, о ком его мать, сопровождаемая теперь своим законным супругом Ксуфом, приходит в Дельфы расспросить Аполлона. И когда она вместе с Ксуфом приходит расспросить Аполлона о своем сыне, выяснить у Аполлона, что сталось с пропавшим сыном, этот сын предстает перед ней. Он появляется перед ней в облике прислужника в храме, но она не знает, что это ее сын. Он и сам не знает, кто он такой, не знает, что перед ним стоит его мать. Такова довольно эдипальная история этого брошенного, потерянного сына, который встречается лицом к лицу со своими родителями или родительницей, не зная, кто она такая. Это эдипальная история, за одним исключением, которое я уже пытался подчеркнуть: как вы помните, Эдип, по мере того как он

выяснял, кто он такой, лишался своей земли, тогда как в случае Иона ситуация прямо противоположная, ведь ему нужно узнать, кто он такой, именно затем, чтобы вернуться в качестве господина и обрести право на речь. Он сможет вернуться в тот день, когда узнает, кто он такой. Следовательно, здесь присутствует эдипальная матрица, но с прямо противоположной по своему значению ориентацией.

Помнится, я вам рассказывал эту историю юноши, который не может добиться правды и ее высказывания, ради которых ему необходимо выяснить тайну своего рождения, так что здесь, как я уже говорил вам в прошлый раз, все остается неизменным: ребенок может добраться до истины лишь через тайну своего рождения. Однако совершенно очевидно, что пьеса «Ион» интересует меня не потому, что я хочу выявить подобный инвариант (чтобы говорить, обязательно нужна мама). Наоборот, я пытаюсь выяснить специфические детерминации, в пьесе Еврипида* и, можно сказать, в классических Афинах, представленные определенным принципом — принципом юридического, политического, религиозного порядка, то есть правом и обязанностью говорить правду — правом и обязанностью, которые присущи осуществлению власти и могут основываться лишь на двух условиях: с одной стороны, доказанное свободное происхождение, в смысле исторической преемственности и территориальной принадлежности; а с другой — высказывание истины о происхождении, манифестация истинности происхождения должна либо опираться на сказанное богом добровольно, либо вырываться у него насильственно.

Пьеса повествует о вырывании правды и генеалогии, и я хотел бы вернуться к той интриге, на которой мы остановились в прошлый раз. Вы помните, что произошло: Ксуф и Креуса пришли посоветоваться с богом Аполлоном. Креуса сказала начистоту все, зачем пришла, а Ксуф — не совсем. Она выдумала полуложь о том, что пришла от имени своей сестры спросить, что сталось с незаконнорожденным сыном этой сестры. Полуложь, чтобы добиться правды. А в это время пришедший со своим собственным вопросом Ксуф спрашивает у бога, не было ли у него потомства. Бог отвечает полуложью, симмет-

---

* Фуко произносит «Евридип».

ричной полулжи в вопросе Креусы, говоря Ксуфу: Я дам тебе первого, кого ты встретишь. И первый, кого встречает Ксуф выйдя из храма,— это, конечно же, Ион. Таким образом, бог дал ответ, правдивый лишь отчасти. Он действительно дал Ксуфу и Креусе того, кто мог бы служить им сыном, но, если говорить о высказывании правды богом, оно было по меньшей мере неточным. Скажем так, бог предлагает внебрачное решение, в строгом смысле этого термина. Однако это внебрачное решение — согласно которому Иона, сына Креусы и Аполлона, Аполлон лживо выставляет внебрачным сыном Ксуфа,— очевидно неприемлемо, поскольку, если Ион — сын Ксуфа, чужого для Афин, принятого в афинский город лишь из-за победы, что он помог афинянам одержать, а затем из-за брака с Креусой, которую отдали за него в награду, так вот, его сын не может воспользоваться дедовскими правами на политическую власть. И Ион в этом вполне убеждается. Когда Ксуф узнаёт, или думает, что узнаёт в нем своего сына, Ион, как вы помните, ведет себя весьма сдержанно, колеблется и говорит: если я вернусь в Афины в качестве внебрачного сына Ксуфа, я или не буду никем («ничто и из ничьих»), или буду тираном. В любом случае, при таких условиях он не сможет воспользоваться тем, что позволяет стать в первый ряд («proton zugon») и осуществлять власть над городом, пользуясь разумным и правдивым языком. Он не сможет законно получить *logos* и *polis*, управление *polis*'ом посредством *logos*'а. Таким образом, чтобы получить *parrêsia*, чтобы стать горожанином и пользоваться разумным и правдивым языком, ему нужно сделать шаг вперед по сравнению с внебрачным и ложным решением, поначалу предложенным оракулом, нужно сделать новый шаг и добраться до самой сокровенной истины.

Именно эту вторую часть я хотел бы сегодня проанализировать, вторую часть пьесы, столь же сложную, наполненную волнениями («исполненную шума и ярости»), столь же насыщенную страстями и перипетиями, сколь первая, наоборот, была спокойной, иератичной, простой и немного софокловской. Давайте еще немного продолжим сравнение «Иона» и «Эдипа-царя». В «Эдипе-царе» о тайне рождения говорит не оракул. Оракул, так сказать, просто взял Эдипа в клещи: с одной стороны, весьма древние пророческие слова, которые про-

изнес бог и от которых Эдип, так же как и его родители, хотел бы ускользнуть; а затем появляются посылаемые богом знаки: сперва язва, а потом ответ, полученный Креоном. Оказавшись между этими двумя группами формул, речений, указаний и знаков, посылаемых богом, Эдип может лишь расспрашивать других и самого себя. Побуждаемый знаками, посылаемыми богом тогда и теперь, Эдип решается провести собственное расследование. Весь текст Софокла повествует о том, с какой настойчивостью Эдип стремится добраться до истины, какую бы цену, как сам он говорит в начале, ни пришлось ему за нее заплатить. В «Ионе», наоборот, вопреки проведенной мною аналогии процесс раскрытия истины, процедура алетургии оказывается не самым главным, не играет такой центральной роли, как в «Эдипе». Действительно, истина здесь выходит на свет почти так же, как в «Эдипе», — по частям, но все же выходит вопреки всему. Вопреки богу, вопреки персонажам. Во всяком случае, персонажи не сходятся, чтобы раскрыть истину — поиском истины никто не руководит, — все дело в столкновении устремлений различных персонажей между собой, и лишь столкновение противоположных друг другу устремлений Креусы и Иона, поскольку они друг друга не знают и считают себя врагами, именно это столкновение стремлений приводит к моменту истины, без чьего-либо руководства, без желания отыскать эту истину, без того, чтобы кто-то предпринял расследование и довел его до конца. Это соотношение между *alêtheia* и *pathos* (между истиной и устремлением) — одно из главных отличий «Иона» от «Эдипа-царя». В «Эдипе» Эдип начинает разыскивать истину самостоятельно и своими силами. А когда он в конце концов добрался до истины, он падает под ударом судьбы, а значит, его существование в целом представляет собой *pathos* (страдание, страсть). В случае с «Ионом» перед нами, напротив, множество персонажей, сталкивающихся друг с другом из-за своих страстей. Именно столкновение, сшибка этих страстей приводит к тому, что, так сказать, независимо от их желания между ними рождается истина, которая и принесет им успокоение от страстей.

Давайте посмотрим теперь, как совершается эта алетургия. Я думаю, здесь нужно выделить два основных момента. Еще раз обратимся к «Эдипу». Пока речь шла не о раскрытии пре-

ступления, а о тайне рождения Эдипа, нужно было, чтобы, с одной стороны, пришел вестник из Коринфа и сказал, что Эдип родился не в Коринфе, а в другом месте — в Фивах. А во второй части, во второй половине второй части, старый пастух из Киферона, старый фивянин говорит: да, я принял Эдипа из рук Иокасты, а значит, это Эдип. Таким образом, перед нами две части. Точно так же две части обнаруживаются в «Ионе». О части рождения говорит Креуса: да, прежде, чем я вышла замуж за Ксуфа, от соблазнившего меня Аполлона у меня был ребенок, родившийся на склонах Акрополя. А вторая половина, дополняющая истину, сообщает о том, что этого родившегося на склонах Акрополя ребенка взял Аполлон, вернее, заставил Гермеса взять его, привел в Дельфы и в Дельфах сделал его своим прислужником. И тогда выясняется, что это действительно Ион. Обе половины правды сходятся друг с другом: перед нами две общеизвестные половинки тессера, как и в «Эдипе-царе»,[1] образующие *sumbolon*. Первая половина — это, если угодно, половина Креусы: как Креуса оказалась вынуждена сказать правду, которую не осмеливалась сказать в начале пьесы, когда она, лукавя, говорила: я пришла от имени своей сестры, у нее вышла небольшая история и родился сын, которого я хотела бы для нее отыскать? Как она оказывается вынуждена сказать: да, у меня был сын? Думаю, мы больше не будем к этому возвращаться. Механизм, что запускает Креуса, чтобы узнать о своем сыне, следующий. Как вы помните, Ксуф, который признал (или думал, что признал) своим сыном Иона, должен вернуться с ним в Афины, ни в коем случае не говоря правды. Чтобы не ранить Креусу, они решили позволить ей считать, что он возвращается «как есть», в качестве слуги или компаньона Ксуфа, и что они мало-помалу скажут: Ион — действительно сын Ксуфа. И эта ложь, выдуманная из лучших побуждений, подготавливается перед хором, который слышал весь разговор и которому Ксуф советует: лучше не говорите ничего Креусе, нужно сохранить нашу тайну. А хор состоит из служанок Креусы, то есть из афинянок, женщин гинекея, по своему статусу и по должности обязанных ее охранять. Как местоблюстительницы женщин, как охранительницы родов, а также и нравов, эти женщины имеют определенные обязательства по отношению к Креусе и к той линии, что должна возво-

диться к Эрехтею, к туземной афинской линии. А потому совершенно очевидно, что у служанок Креусы не может быть более безотлагательной заботы, чем сказать правду и предупредить Креусу: смотри, этого юношу, которого хотят вернуть в Афины, собираются заставить тебя считать сыном Ксуфа, так что муж навяжет тебе чужого пасынка. Так оно и происходит: как только Креуса появляется на сцене, а Ксуф уходит, хор, пренебрегая данным Ксуфу обещанием, предупреждает Креусу и раскрывает ей то, что Ксуф узнал от оракула бога — ту псевдоправду, что у Ксуфа обнаружился сын и что этот сын и есть прислуживавший в храме юноша, появлявшийся в начале пьесы. Креуса; само собой, принимает это откровение хора за чистую монету и приходит в ярость. Почему она приходит в ярость, почему она в отчаянии? Потому, что, не имея собственного потомства, она оказывается обречена на заброшенность и одиночество. Как и всякая бесплодная женщина в знатной греческой семье, она лишится своих прав, тем более что она не просто бесплодна, но к тому же ее муж намерен привести кого-то, кого ей придется считать сыном своего мужа. Креуса тем более в ярости, что сопровождающий ее старый наставник, воспитывавший детей Эрехтея, хранивший род и заботившийся о нем, прибавляет к полученному от хора известию собственную интерпретацию, превратную и злую. Ведь старец не преминет сказать: все это очень мило, Ксуф собирается вернуть сына, Ксуф утверждает, что этого сына указал ему оракул, он даже объясняет, откуда взялся этот сын — вспомните о менадах в храме, который он посетил в молодости, — но на самом деле это просто комедия. Знаешь, говорит старый наставник Креусе, что произошло в действительности? Ксуф просто заделал ребенка какой-нибудь рабыне. Он стыдился этого, отправил мальчика в Дельфы, а потом привел тебя сюда под предлогом гадания у оракула.[2] Но на самом деле не затем, чтобы гадать у оракула, а чтобы подобрать своего сына и заставить тебя поверить, что на него указал оракул, тогда как он просто вернулся, чтобы разыскать своего маленького ублюдка, которого он заделал служанке где-то в углу. Все это нехорошо, говорит старик, и ты не должна на это соглашаться!

Здесь мы сталкиваемся с речью Креусы об истине, с ее признанием. Но этому предшествует извержение — или низверже-

ние — страсти. Креуса оказывается в самом скверном положении, в каком только может оказаться знатная греческая женщина, происходящая из высокого рода и призванная продолжить линию своих предков: у нее нет потомства, а муж навязывает ей потомка рабыни. Это полное унижение. Но, с другой стороны, низвержение страсти есть также низвержение всяческого обмана и лжи, сгустившихся вокруг Креусы и вокруг того, что станет, наконец, речью Креусы об истине. Эти обманы основываются, так сказать, на самом волнении порождаемых ими страстей, которые ниспровергнет речь об истине. Откуда берется обман? Из целой кучи обстоятельств. Во-первых, хор обещал Ксуфу солгать Креусе и скрыть так называемое отцовство, в которое Ксуф поверил, поскольку бог, думал он, на него указал. Хор нарушает свое обещание, раскрывая сказанное Ксуфом, — что бог, как считается, указал на отцовство, а доверчивый хор принимает это за правду. Но вот незадача: то, что хор, нарушая свое обещание, говорит Креусе как правду, на самом деле ложь, только хор этого не знает. Во-вторых, Креуса со своей стороны получает известие о том, что сына Ксуфа собираются ввести в ее дом. Она полагает, что это не ее сын, а сын мужа. И, решившись отвергнуть этого навязываемого сына, полагая, что это унижение для нее и подчинение чужаку, она не знает, что этот сын, напротив, должен составить радость и гордость матери, поскольку он — сын бога, и во всем, что должно произойти, она ошибается. Ее гнев и испытываемое ею унижение вполне обоснованны, но все эти чувства и страсти основаны на совершаемой ею ошибке. Что касается наставника, говорящего: ты знаешь, на самом деле Ксуф заделал ребенка служанке и т. п., — он думает, что говорит правду, во всяком случае, то, что вполне вероятно, скептическую правду, которую можно противопоставить всем, кто наивно верит оракулу. Очень часто, говорит он — во всяком случае, таков смысл его утверждения, — то, что считается оракулом, оказывается просто грязной махинацией тех людей, что, желая что-либо выдать за истину, заставляют богов говорить то, во что они хотят заставить поверить других. Говоря так, противопоставляя этот скептический аргумент здравого смысла так называемому оракулу бога, которому верит Ксуф, наставник полностью ошибается, поскольку это вовсе не правдивая история,

и тем не менее, он недалек от истины, потому что и в самом деле некто желал обмануть других и представить историю так-то и так-то, тогда как все обстояло прямо противоположным образом. Сделал все это не кто иной, как бог. Кто высказал ту мелкую постыдную ложь, что наставник приписывает Ксуфу? Сам Аполлон! Аполлон, испытывавший стыд и не желавший признать ребенка, которого он заделал Креусе, хотел подсунуть его кому-нибудь другому. Таким образом, наставник в определенном смысле полностью ошибается, но, ошибаясь, он довольно близок к истине. Во всяком случае, и от хора, и от Креусы, и от наставника исходят полуправда и обман.

И в этот момент, посреди обмана и унижения, Креуса добивается правды. Однако следует помнить, что она добивается правды не чтобы отстоять свое право или раскрыть наконец рождение славного сына. Она делает это лишь от стыда, унижения и гнева. Креуса собирается сказать правду не затем, чтобы повернуть ситуацию к своей выгоде, ведь интрига такова, что она пока не может знать, что все обернется к лучшему для нее. Будучи уже достаточно унижена всем произошедшим, [Креуса] собирается добавить к этому еще одно унижение. Я не только бесплодна, говорит она, у меня не только не было сыновей от Ксуфа, мало того, что Ксуф навязывает мне чужого сына; сверх того, прежде чем выйти замуж за Ксуфа, я совершила ошибку, и об этой ошибке я сейчас скажу. Об этом признании Креусы, во всяком случае, о первой его части — как мы увидим, всего их две — говорится в следующих строках:

Надежды! где они? Я не могла
Осуществить желаний, даром только
Таила брак — рождение таила,
Слез полное… Довольно!..
Я Зевса троном многозвездным,
Богиней на холмах родимых
Клянусь, священным побережьем,
Волной беспокойной Тритонского моря.
Скрывать я дольше не буду,
Чьей жертвой была я…
В груди из-под ига рождаясь,
Уж слезы пробились и жгут
Ланиты, и мечется сердце

Меж козней богов
И козней людских...[3]

Таким образом, это речь унижения, плач, слезная речь, речь об ошибке, где (к этому мы сейчас вернемся) говорится о несправедливости других. Но, опять-таки, о несправедливости других говорится не затем, чтобы повернуть ситуацию к своей выгоде. Напротив, чтобы привлечь к себе, напомнить окружающим о своих несчастьях и о той несправедливости, жертвой которой она стала.

И тогда начинается признание, первое признание Креусы. [...*] Обращаясь к Аполлону, она говорит:

Тебе при солнечном свете
О сын Латои, тебе
Упреки, о нежный певец!
С твоей семиструнною лирой,
Где рога бездушье стонет
Вслед за звонами гимна...

В сиянье волос золотистых
Ты ко мне подошел, когда
Я цветы золотые в подол,
Обрывая, сбирала и грудь
Мне они щекотали...
Стан мой белые руки обвили твои,
И звала я: «О мать моя, мать!»
Но в пещеру меня ты увлек
И позором на радость Киприде покрыл...
Я дала тебе сына, несчастная мать...
Но из страха родимой в вертепе,
Где я ложе с тобою делила,
Где связал, ненавистный,
Ты меня ненавистным ярмом,
Был ребенок покинут, увы!..
Где теперь он? Кровавые клювы

---

* М. Ф.: Я решил фотокопировать и раздать его, чтобы вам не передавать отдельные листы... как в начальной школе, где только лучшие ученики в первом ряду имеют доступ к истине, которую мало-помалу передают отстающим. Тогда мы смогли бы вместе почитать этот текст с речью Креусы.

Растащили его на пиру…
Это сын твой. А ты, бездушный,
На кифаре слагаешь так нежно
Нам в усладу пэаны…
Оге!..

Сын Латои, тебе моя речь!
Твой треножник средину земли
Покрывает, из золота слит.
И оттуда по жребию нам
Ты, вещая, роняешь слова…
Пусть мой голос в ушах у тебя
Отдается, о низкий любовник!
Ты у мужа не брал ничего
И даешь ему сына в чертог…
А твой сын, моя плоть, где он, где?
Он расхищен пернатыми в поле
Из моих материнских пеленок…
Ненавидит, о Феб, тебя Делос,
Зелень лавра тебя ненавидит,
С нежнолистою пальмой свиваясь,
Где тобою, плодом Дня
Славным, ложе Латои сияло…[4]

Я хотел бы немного пояснить этот текст. Прежде всего я хочу остановиться на том, как Креуса обращается к Аполлону, ведь ее признание обращено именно к тому, кто и так все это знает, и знает лучше, чем кто бы то ни было, ведь сам же Аполлон ее соблазнил и является отцом ребенка. Таким образом, она возвращает Аполлону истину, которую тот прекрасно знает. Как и почему она это делает? Или, скорее, если мы хотим узнать, почему она это делает, нужно выяснить, как она ее возвращает — как она к нему обращается, как его призывает, окликает, называет. В тексте два пассажа представляют собой обращения к Аполлону. Сперва: «Тебе при солнечном свете / О сын Латои, тебе / Упреки, о нежный певец! / С твоей семиструнною лирой, / Где рога бездушье стонет / Вслед за звонами гимна… / В сиянье волос золотистых / Ты ко мне подошел». А со строки 906, то есть с начала третьей части этого обращения, она говорит: «А ты, бездушный, / На кифаре слагаешь так нежно / Нам в усладу пэаны… / Оге!.. / Сын Латои, тебе моя

речь! / Твой треножник средину земли / Покрывает, из золота слит. / И оттуда по жребию нам / Ты, вещая, роняешь слова...». Как видите, в обоих пассажах к Аполлону обращаются одинаково: во-первых, это бог, который поет, бог с лирой; во-вторых, это золотой бог, сияющий бог, бог с золотистыми волосами; и наконец — это появляется только во втором обращении — он тот, кто из средины земли вещает людям и должен говорить правду. Бог-певец, золотой бог, бог правды.

В связи с этим я хотел бы обратиться к этюдам Жоржа Дюмезиля об Аполлоне, в частности, к книге под названием «Apollon sonore».[5] Во втором из этих этюдов Дюмезиль разбирает гимн Аполлону — старый, более старый, чем Еврипид, гомеровский гимн Аполлону, первая часть которого посвящена не Аполлону Дельфийскому, а Аполлону Делосскому. Вот как в этом гимне Аполлону Делосскому представляет свое рождение сам Аполлон. Он только что родился и, сколь бы мал он ни был, он уже говорит:

> Пусть подадут мне изогнутый лук и любезную лиру.
> Людям начну прорицать я решенья неложные Зевса!
> Молвивши так, зашагал по земле неиссчетнодорожной
> Феб длинновласый, далеко стреляющий. Все же богини
> Остолбенели. И весь засиял, словно золотом, Делос [Делос: земля, остров, где он родился. — *М. Ф.*]:
> Так покрываются гор возвышенья лесными цветами.[6]

В своем комментарии к этому аполлоновскому гимну Дюмезиль замечает, что бог и статус бога характеризуются троякo. Во-первых, бог требует свои лиру и лук. Во-вторых, его характеризует то, что он прорицает волю Зевса через оракула: он говорит истину. И в-третьих, едва он ступает на землю Делоса, как она покрывается словно золотым убором, а лес зацветает. Эти три особенности бога, согласно Дюмезилю, соответствуют трем функциям изучаемой им индо-европейской мифологии. Во-первых, золото связано с функцией плодородия и богатства. Лук бога — военная функция. Что касается двух оставшихся элементов (лиры и оракула), вместе они представляют магико-политическую функцию или, как говорит Дюмезиль, сакральную власть. Богатство и плодородие — это золото; во-

енная функция — это лук; сакральная власть — это одновременно оракул и лира. Дюмезиль объясняет, что фактически высказывание истины и пение (соединение оракула и лиры) — это две взаимодополнительные функции в том смысле, что оракул — это форма голоса, говорящего правду и позволяющего богу обращаться к людям, а пение, напротив, то, посредством чего люди обращаются к богам, восхваляя их. Таким образом, оракул и пение взаимно дополняют друг друга как два направления в коммуникации между богами и людьми. В сакральной власти, в сакральном взаимодействии между богами и людьми бог высказывает истину через оракула, а человек благодарит богов пением. Отсюда связь пения и оракула. Это первый элемент, который обнаруживает в своем анализе Дюмезиль.

Во-вторых, в предыдущем этюде (первом в этом сборнике[7]) Дюмезиль пересматривает эту генеалогию Аполлона или, во всяком случае, аполлоновские функции, основываясь на ведической литературе, в частности на одном из гимнов десятой книги Вед (сам я этот текст не читал), в которой воспевается могущество голоса. Дюмезиль хочет показать, что Аполлон — это, так сказать, соответствующая нормам и канонам греческой мифологии версия древней категории божественных и абстрактных законов, обнаруживающихся в Веде — Голоса как такового. Аполлон — это бог голоса, а в ведическом гимне речь идет скорее о Голосе, самопровозглашающемся в трех своих функциях: я, говорит Голос в ведическом гимне, есть пища для людей; во-вторых, добавляет он, я делаю сильным излюбленного (магико-политическая функция); в-третьих, я натягиваю лук, чтобы стрела убила врага брахмана, я несу людям войны (военная функция).[8]

Наконец, третий элемент, который я всегда заимствую у Дюмезиля, следующий: из трех функций, пришедших от древней индоевропейской структуры, которые, так сказать, модулируются в аполлоновской мифологии, в мифологии Феба, в силу нескольких объясняемых Дюмезилем причин (не обязательно обращаться к ним прямо сейчас) самой слабой оказывается функция плодородия. Эта третья функция бога, заставляющая землю плодоносить, а лес — цвести, как показывает Дюмезиль, быстро исчезает. Эта сторона, аспект, функция пло-

дородия больше не связывается с Аполлоном ни в обрядах дарения природных продуктов, ни в дарении металла — золота, которое подносят богу из Делоса или богу из Дельф. Эта аполлоническая функция проявляется скорее в обмене или подношении золота, нежели в естественном оплодотворении земли. Дюмезиль замечает, что не стоит особенно говорить об Аполлоне как о боге естественного оплодотворения, поскольку во всех аполлонических мифах он выступает скорее как бог любви к мальчикам, нежели к женщинам. А согласно мифологическому досье Аполлона, у него очень мало детей. Ион — исключение, что в некоторой мере объясняет предосторожности или, вернее, колебания, когда он признает себя отцом Иона. Впрочем, когда Креуса в начале пьесы упоминает ребенка, якобы бывшего у ее сестры от Аполлона, Ион говорит: Была его женой? Ни слова дальше![9] Таким образом, Аполлон не является богом оплодотворения, плодовитости, и вокруг этой проблемы рождения и плодовитости все и выстраивается.

Очевидно, что здесь присутствует та самая аполлоническая структура, о которой говорит Дюмезиль в «Apollon sonore». Вначале она представлена в виде функции номер 1: магико-политическая функция, функция сакральной власти, поскольку она действительно присуща изрекающему истину богу, к которому обращаются Креуса и Ксуф. Во-вторых, мы обнаруживаем третью функцию, поскольку обоих вопрошающих приводит к оракулу именно вопрос о плодовитости, о рождении. Самый центр пьесы как раз и составляет конфронтация между оракульной функцией изречения истины и функцией плодородия. Вторая функция — военная — проявляется в пьесе очень мало и лишь по временам, чему есть несколько причин. По политическим соображениям той эпохи, поскольку в этот период передышки в Пелопоннесской войне Дельфы выполняли функцию умиротворения, а с другой стороны, потому что в силу самой интриги функции 1 и 3 (изречение истины и плодородие) являются основными. Военная функция проявляется лишь в нескольких терминах, нескольких словах, нескольких ситуациях (Ион в начале пьесы носит лук — символ военной функции Аполлона; а затем пойдут эпизоды, о которых мы сейчас будем говорить, где Ион преследует ту, что не знает, что она его мать, и хочет ее убить). Однако структурируют и создают

пьесу исключительно функции 1 и 3: высказывание истины и плодородие. Во-вторых, как и говорил Дюмезиль, третья функция, функция оплодотворения, наиболее проблематична. Строго говоря, она и создает проблему. Неловкость Аполлона из-за собственной плодовитости и своего отцовства составляет движущую силу пьесы. Наконец, в-третьих, очевидно, что на всем протяжении пьесы обнаруживается проблема голоса. Эта тема, по Дюмезилю, составляет фон аполлонической мифологии, и в пьесе она является основополагающей. Относительно этого голоса, о котором ведический гимн говорит, что ему можно доверять, этого голоса бога, Еврипид [задается вопросом], могут ли ему верить люди, человеки, смертные — в данном случае, женщина возвышающая свой голос и противопоставляющая его молчащему голосу бога, не признающего своего отцовства? Трагедия вносит свои модуляции в эту тему, в эту структуру, которую легко распознать и которая всецело включается в аполлоническую мифологию. Все, о чем я сейчас говорил, — это, так сказать, мифическая структура. Теперь же мы поговорим об экономии трагедии, об экономии ее развития. Мы рассмотрим модуляцию уже упоминавшихся сегодня различных тем через сетку, предложенную Дюмезилем, — трагическую модуляцию мифических тем.

Во-первых, трагическая модуляция пения и оракула. Я уже говорил, что среди упоминаемых Дюмезилем древних структур оракул — это то, что боги говорят людям, правдивая речь, которую боги обращают к людям через посредство Аполлона. Что касается пения и лиры, люди обращаются к Аполлону, богу лиры и пения, потому что он обучил людей пению и наставил их в игре на лире. Здесь речь идет совсем не о том, и расхождение между изречением истины богом и благодарственным пением людей не играет роли. Напротив, на протяжении всей пьесы пение и оракул взаимосвязаны. Оракул исходит от бога, но этот оракул о многом умалчивает. Он также бог пения, но смысл и значение этого пения тоже меняются: это не благодарственное пение людей, обращенное к богам. В этом пении не люди воспевают бога, а бог поет самому себе, оставаясь равнодушным к людям и к их несчастьям, которые сам же он и вызвал. Это скорее бесцеремонное пение бога, нежели благодарственная песнь людей. Итак, пение и оракул оказываются

слиты воедино, поскольку сознающий свою несправедливость оракул не осмеливается договорить до конца и прикрывается, так сказать, одевается в это пение, равнодушное к тревогам людей. Что [в] этом тексте, который я вам только что прочел, противопоставляется пению-оракулу, этому равнодушному пению и недоговаривающему оракулу, что исходит от людей, когда песнь перешла к равнодушным богам? Не пение, но крик: крик против отказывающегося говорить правду оракула; против бесцеремонного пения равнодушного бога восстает голос. Снова голос. Речь всегда идет о голосе, но именно голос женщины, противопоставляемый радостному пению, возносит горестный и обвиняющий крик, именно он, несмотря на недомолвки оракула, резко и открыто говорит правду. Плач против пения; голая правда, правда как она есть против недомолвок оракула. Это противостояние, этот перенос пения из человеческого порядка в порядок божественный, это исхождение от человека крика, восстающего против пения и оракула бога, легко заметить в тексте. К сожалению, в греческом тексте это более заметно, чем во французском, но давайте перечитаем французский текст и посмотрим, что здесь происходит.

…тебе
Упреки, о нежный певец!
С твоей семиструнною лирой,
Где рога бездушье стонет
Вслед за звонами гимна…

Бог — это бог пения. «Тебе при солнечном свете / О сын Латои, тебе / Упреки…». Здесь нужно обратиться к греческому тексту. Женщина упрекает бога пения. Речь не идет об оракуле. Об этом не может быть и речи. Потому что греческий текст гласит: «*soi momphan, ô Lathous pai, pros tad' augan audasô*».[10] *Audasô*: я кричу. *Pros tad' augan*: против, перед лицом солнечного света, в его сиянии. Это сияние бога, который является богом солнца, дня и т. п. Против и перед лицом: *tad' augan* — это сияние бога и солнечный свет, а также свет бога, присутствующего в храме. *Audasô*: я кричу. Кричу что? Здесь к предыдущему кое-что добавляется. Это *momphan*: упрек. *Momphan* по звучанию близко к *omphan* — оракулу. «*Soi momphan, ô Lathous pai*»: тебе, сын Латои, *momphan* — упрек, но это можно расслы-

шать и как оракул — вот что я тебе противопоставляю, что я выкрикну перед лицом твоего света. Здесь присутствует игра-аллитерация между упреком и оракулом, [указывающая на то, что] женщина выдвигает свой упрек против скрывающегося бога пения и против не желающего говорить оракула — именно потому, что оракул молчит и уходит от ответа. Раз нет *omphê*, женщина выкрикивает свой *momphê*.[11] Именно это, как мне кажется, достаточно ясно утверждается в приведенном отрывке.

Это противостояние/замена женским криком молчащего оракула обнаруживается во втором обращении — в третьей строфе третьей части, где она говорит: «А ты, бездушный, / На кифаре слагаешь так нежно / Нам в усладу пэаны… / Оге!.. / Сын Латои, тебе моя речь! / Твой треножник средину земли / Покрывает, из золота слит. / И оттуда по жребию нам / Ты, вещая, роняешь слова… / Пусть мой голос в ушах у тебя / Отдается». Здесь есть момент, который я не в состоянии вам объяснить, поскольку не нашел кого-нибудь достаточно компетентного, кто дал бы мне справку. Греческий глагол переведен на французский язык следующим образом: «по жребию нам / Ты, вещая, роняешь слова».[12] Перед нами слово «*omphan*» («оракул»), отсутствующее в первом обращении и как бы перекликающееся с вышеназванным «*momphan*». Итак, этот оракул «роняет». Используемый здесь греческий глагол «*klêroô*» означает «вытягивать по жребию». А потому здесь нужен глагол с более строгим смыслом и сильным значением: Ты изрекаешь, роняя их как придется, словно бы вытягивая по жребию, оракулы, которые не говорят правду, а носят случайный характер; или, если использовать технический термин: оракулы исходят из уст бога, а мы не ведаем, откуда они, что не мешает им изрекать истину. Я буду и дальше справляться у компетентных людей и, если получу ответ, сразу сообщу его вам. Я хотел бы остановиться на первом решении, то есть на том, что оракул опорочен, обесценен случайным характером своих изречений: он не говорит правду, а вытягивается наудачу. Во всяком случае, даже если мы придаем klêrois смысл «роняешь оракулы по жребию», тем не менее, что противопоставляет женщина этому оракулу? Свой крик. И это переворачивание, в силу чего люди обращаются к божеству, к богу, в то время как

сам бог должен был бы говорить с людьми, отмечается в строке 910. «*Eis hous audan karuxô*»: я взываю, я возглашаю, я обращаюсь к тебе, чтоб моя жалоба отдавалась в твоих ушах. И бог, который должен бы быть богом-устами, становится богом-ухом, к которому обращаются. Глагол: «*kêruxô*»; *kêrux* — это глашатай, это торжественное и ритуальное возглашение, посредством коего официально обращаются к кому-либо. Из-за вопля женщины бог становится оракулом, к которому обращаются. Перед нами был оракул и пение — оракул, через который бог говорит с людьми, и пение, которым люди говорят с богами. Теперь все перевернулось. Во всяком случае, пение исходит от бога и становится пением равнодушия; а речь со стороны людей [становится] речью, бьющей по оракулу. И в тот самый момент, когда он молчит, когда он не говорит, ему адресуется вопль, рассчитанный и ритуальный вопль: вопль жалобы, вопль упрека. Вот как модулируется эта первая общая тема голоса в тексте.

Вторая модуляция — это модуляция темы золота. Аполлон — золотой бог, и тема золота навязчиво присутствует в тексте. Во всяком случае, она периодически повторяется: «В сиянье волос золотистых / Ты ко мне подошел»; а немного дальше, в конце текста: «Сын Латои, тебе моя речь! / Твой треножник средину земли / Покрывает, из золота слит. / И оттуда по жребию нам / Ты, вещая, роняешь слова...». В первом обращении обнаруживается весьма ясно выраженная тема золота, но, как видите, также с модуляцией. Бог предстает золотым богом: сияющим богом, богом с золотыми волосами, освещающими мир, этими светом и сиянием соблазняющим девушку. Обратимся к тому, что говорится о девушке и как сама Креуса описывает соблазнение: «В сиянье волос золотистых / Ты ко мне подошел, когда / Я цветы золотые в подол, / Обрывая, сбирала».[13] Девушка также несет на себе золотой отблеск, она в симметричном положении по отношению к богу или, скорее, последовательно обменивается с богом. Бог ее озаряет, но она также несет на себе знак золота. В руках у нее цветы, золотые цветы, что она хочет поднести богу. Золото — это подношение, о котором я вам говорил и которое проанализировал Дюмезиль. Однако на эту тему подношения золота, служащего для связи между людьми и богами, где

присутствуют одновременно и щедрость освещающего мир бога, и приношение от людей в виде цветов, накладывается и другой смысл подношения и обмена: это обмен между богом, соблазняющим девушку, согласную отдать ему свое тело и, как она говорит, обвивающим ее стан «белыми руками».[14] и самой девушкой. В этом свете, сиянии, белизне золота бога, цветов и белизне женского тела производится иной обмен, нежели тот, что просто указывается темой золота. Этот обмен (обмен любви и полового соития, о чем говорится в следующей строфе) происходит не при свете дня и в солнечном сиянии, а в сумраке пещеры. «В пещеру меня ты увлек», — говорит она. Сумрак скрывает непристойность случившегося: «И позором на радость Киприде покрыл... / Я дала тебе сына, несчастная мать... / Но из страха родимой в вертепе, / Где я ложе с тобою делила, / Где связал, ненавистный, / Ты меня ненавистным ярмом».[15] Здесь уточняется (хронология и перипетии неважны), что обольщение свершилось в пещере; и в той же пещере *x* времени спустя произошло рождение Иона. Ребенок появился во мраке пещеры, а потом был похищен, исчез, а значит, как полагает Креуса, не увидел дневного света, солнечного сияния, которым наслаждалась она и [которое] ее соблазнило. Начиная с этого неправедного соития во мраке, за чем следуют рождение, исчезновение и смерть, тема золота, так сказать, искажается. Действительно, когда тема золота вновь возникает в третьей строфе («Сын Латои, тебе моя речь! / Твой треножник средину земли / Покрывает, из золота слит. / И оттуда по жребию нам / Ты, вещая, роняешь слова»), золото уже не является элементом коммуникации между божественным и человеком, между золотоволосым богом и девушкой, подносящей ему золотые цветы. Золото — всего лишь знак бога. Это трон, на котором он восседает и откуда всесильно правит, это бог солнца, чей трон возвышается над землей, чей престол в Дельфах и кто неизменно сидит на золотом троне, а перед ним упрекающая его женщина, увядшая, проклятая, бесплодная женщина, потерявшая ребенка. Золото на сей раз — это золото бога, а перед ним маленький черный силуэт. Так модулируется тема золота.

Третья тема, тема плодовитости... Давайте ненадолго прервемся, а потом продолжим.

Примечания

[1] «Отвечу вам: надейтесь, / Себе на пользу речь мою уважив, / Защиту получить и облегченье. / Речь поведу, как человек сторонний / И слухам и событью. Недалеко / Уйду один – нет нитей у меня (*ouk ekhôn ti sumbolon*)». (*Софокл.* Эдип-царь. С. 219–221). Два сложенных воедино кусочка разбитой керамики служили знаком узнавания (*sumballein*: сходиться). Тот анализ, что Фуко предлагает в своей лекции в Коллеж де Франс 16 января 1980 г., заключается в понимании драматургической структуры трагедии Софокла как подгонки вердикций (см. примеч. 11).

[2] *Euripide.* Ion. Vers 815–827 // Tragédies. T. III / Trad. H. Grégoire. Éd. citée. P. 217 (*Еврипид.* Ион. С. 265).

[3] Ibid. Vers 866–880. P. 218–219 (Там же. С. 266–267).

[4] Ibid. Vers 881–906. P. 219–220 (Там же. С. 267–268).

[5] *Dumézil G.* Apollon sonore et autres essays. Vingt-cinq esquisses de mythologie. Paris: Gallimard, 1982.

[6] Ibid. P. 26–27 (Пер. В. Вересаева).

[7] «Vāc». Ibid. P. 13–24.

[8] Ibid. P. 15–16.

[9] *Euripide.* Ion. Vers 339 et 341 / Éd. citée. P. 197 (*Еврипид.* Ион. С. 241).

[10] Ibid. Vers 885–886. P. 219 (Там же. С. 267).

[11] *Ompha* и *mompha* – дорические формы *omphê* и *momphê*.

[12] «*Omphan klêrois*» (*Euripide.* Ion. Vers 908. Éd. citée. P. 220 (*Еврипид.* Ион. С. 268)).

[13] Ibid. Vers 887–890. P. 219 (Там же. С. 267).

[14] Ibid. Vers 891 (Там же).

[15] Ibid. Vers 895–900 (Там же. С. 267–268).

Лекция от 26 января 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Трагическая модуляция темы плодородия. — Parrêsia как проклятие: публичное изобличение несправедливости сильного слабым. — Второе признание Креусы: голос исповеди. — Последние перипетии: замысел убийства при возвращении в Афины.

Давайте продолжим разбор трансформации, трагической модуляции темы плодородия. Необходимо отметить, что в прочитанном нами тексте Аполлон постоянно называется сыном Лето. В этом нет ничего необычного, это просто ритуальная инвокация. Однако в этом тексте такая инвокация служит, так сказать, пунктиром той путеводной нити, что подведет к последним строкам текста, к последним стихам, где, выступая против Аполлона, Креуса говорит: «Ненавидит, о Феб, тебя Делос, / Зелень лавра тебя ненавидит, / С нежнолистою пальмой свиваясь, / Где тобою, плодом Дня / Славным, ложе Латои сияло».[1] Дело в том, что в этой истории с оплодотворением и в недомолвках Аполлона, не желающего признать Иона своим сыном, Креуса находит нечто несправедливое. Из легенды об Аполлоне мы знаем, что он — сын Лето. Лето — женщина, соблазненная Зевсом и укрывшаяся на острове Делос, чтобы разрешиться от бремени. На острове Делос родились и два незаконнорожденных ребенка Аполлона и Артемиды. Таким образом, Аполлон так же как и Ион — сын незаконной страсти между смертной и богом. Так же, как Ион, Аполлон был брошен после рождения. И так же, как мать Аполлона, Лето, Кре-

уса была всеми покинута после родов. Эта тема появляется в различных призывах к сыну Лето, а в конце взрывается проклятием, к которому приплетаются дельфийский лавр и пальма Делоса и где Креуса упоминает о рождении Аполлона — «плода Дня», противопоставляя его позорному плоду — Иону. Эта речь, обращаемая Креусой богу, отдающаяся в ушах бога, тогда как он должен говорить, этот упрек, который она торжественно выкликает, как глашатай, так сказать, бросает упрек (*momphê*), когда оракул (*omphê*) безмолвствует, эта выкрикиваемая речь, обращенная против бога, отдающаяся у него в ушах, представляет собой торжественное возглашение (откуда и отсылка к глашатаю (*kêrux*)) свершившейся несправедливости — несправедливости в строгом, юридическом и философском смысле этого термина, поскольку соразмерность не соблюдена. Оба рождения — Аполлона и Иона — гомологичны, и Креуса, по сути, оказывается в ситуации, симметричной ситуации Лето. А Аполлон, являющийся отцом Иона, находится в ситуации, симметричной ситуации Иона. И Аполлон, и Ион рождены вне брака. И Креуса, которая приходится Лето невесткой и любовницей ее сына, оказывается в том же положении, что и сама Лето. Перед нами аналогия Лето — Креуса (у Креусы с Аполлоном те же отношения, что у Лето были с Зевсом; Ион так же рождается от их союза, как родился сам Аполлон). Эту-то гомологию, эту подчеркиваемую в тексте гомологию Аполлон и не желает признавать. Поскольку он родился от любви смертной и бога и, будучи внебрачным ребенком этой страсти, стал богом света, от него всегда исходило сияние, так сказать, единосущное с ним. Он направляет жизнь смертных, оплодотворяет землю своим жаром и должен всем говорить правду. А вот Ион, родившийся точно так же, в совершенно симметричной ситуации сравнительно с Аполлоном, был обречен на несчастье, безвестность, смерть, пребывая во власти птиц (здесь возникает тема птиц, к которой мы еще вернемся, и эти птицы — птицы Аполлона). Таким образом, Аполлон его бросил, оставил на погибель, а может быть, даже послал своих птиц умертвить его. Хуже того — как она говорит в конце текста: «Ты у мужа не брал ничего / И даешь ему сына в чертог… / А твой сын, моя плоть, где он, где?»[2] — теперь он через только что выданный оракул еще и навязывает злосчастной Креусе

чужого сына. Тем самым опрокидывается весь порядок соразмерностей. Признание Креусы как раз и заключается в возглашении несправедливости, определяемой текстом через сравнение двух рождений, через несоблюдение симметрии, нарушение соразмерности, недомолвки бога.

Итак, этот речевой акт, в котором о несправедливости говорится перед лицом сильного, совершившего эту несправедливость, тогда как слабый, обездоленный, бессильный этим упреком в несправедливости восстает против сильного в своей слабости, так вот, этот речевой акт, этот тип речи входит в репертуар греческого общества (а также некоторых других обществ) или во всяком случае вполне ритуализован. Что может сделать человек бедный, несчастный, слабый, проливающий слезы (вспомните, с какой настойчивостью Креуса, приступая к признанию, говорит, что не может сдержать слез), ставший жертвой несправедливости? Только одно: выступить против сильного. Публично, при всех, при свете дня, в его сиянии, он обращается к сильному и говорит ему, что он несправедлив. Эта речь о несправедливости, возглашаемая слабым против сильного, представляет собой одновременно и некий способ заявить о своих правах, и способ бросить вызов всемогущему, своей правдой, так сказать, вызвать на поединок его неправоту. Этот ритуальный акт, этот акт ритуальной речи слабого, говорящего правду о несправедливости сильного, от имени собственной справедливости упрекающего совершившего несправедливость сильного, сближается с некоторыми другими ритуалами, не обязательно вербальными. К примеру, в Индии мы находим ритуал голодания. Голодовка — это ритуальный акт, которым бессильный перед лицом того, кто может все, подчеркивает, что стал жертвой несправедливости последнего. Некоторые формы японского самоубийства имеют те же смысл и значение. Речь идет о своего рода агонистическом дискурсе. Единственное оружие того, кто является жертвой несправедливости, а сам бессилен, — это агонистическая речь, которая выстраивается вокруг структуры несправедливости.

У этой исходящей из уст слабого речи о несправедливости сильного есть имя. Вернее, у нее появится имя в более поздних текстах. Ни в одном из классических текстов той эпохи (Еврипид, Платон и т. д.) не обнаруживается это слово [в таком

смысле], оно появится позже, в трактатах по риторике эллинистического и римского периодов. Речь, в которой слабый, невзирая на свою слабость, рискует упрекать сильного в совершенной им несправедливости, называется *parrêsia*. В тексте, цитируемом у Шлиера (разумеется, я не сам его отыскал; я забыл сказать, что в библиографии, которую я дал вам в прошлый раз, приведена посвященная *parrêsia* статья из «Theologische Wörterbuch» Киттеля, касающаяся, как и все статьи из «Theologische Wörterbuch», исключительно Библии, Ветхого и особенно Нового Заветов), есть несколько указаний на классические греческие или эллинистические обычаи.[3] В этой статье Шлиер цитирует папирус из Оксиринха (представляющий собой свидетельство о том, каковы могли быть греческие общество, практика, право в Египте),[4] говорящий, что в случае притеснения со стороны начальников следует пойти к префекту и высказать ему *meta parrêsias*.[5] Слабый, жертва притеснения со стороны сильного, должен высказать *parrêsia*. В этом тексте, носящем название «Риторика к Иренею», «лиценция» (латинский перевод *parrêsia*) определяется так: это когда кто-то обращается к людям, которых он должен бояться и почитать.[6] Говоря о своих правах, он ставит в упрек тем, кого он должен бы опасаться и почитать, совершенную [этими] могущественными людьми несправедливость. Таким образом, *parrêsia* состоит в следующем: сильный поступил дурно; этот дурной поступок заключается в несправедливости по отношению к слабому, у которого нет никакой власти, которому нечем ответить, который не может с ним бороться, отомстить, который находится в весьма неравном положении. Что [ему] остается делать? Только [одно]: заговорить и на свой страх и риск выступить против того, кто совершил несправедливость. В этот момент его речь и оказывается тем, что называют *parrêsia*. Другие риторы и теоретики риторики дают сходное определение.

Скажем еще раз: определение такого рода речи, как *parrêsia*, не обнаруживается в классических текстах. И тем не менее в нашем тексте, в этом проклятии Креусы Аполлону, трудно распознать что-либо иное, нежели порядок *parrêsia*, тем более что в строке 252 «Иона», в самом начале, когда Креуса только появляется (она сообщает Иону, которого она еще не

знает, что пришла посоветоваться с Аполлоном), она говорит: «О женщины несчастные и вы, / Дерзания бессмертных! [фраза явно указывает на то, что с нею случилось, но Ион не может ее понять, потому что еще ничего не знает о произошедшем; а Креуса — это служит знаком, так сказать, экзергом пьесы, которым будут отмечены все речи, что она будет держать впредь, а особенно проклятие Аполлону, — говорит: (*М. Ф.*)] Сильный может / Губить тебя, а что с него возьмешь?».[7] Действительно, что мы можем поделать, когда нас убивает несправедливость сильных, и где искать справедливости? Мы можем сделать то, что делает Креуса на протяжении всей пьесы и особенно в разбираемом нами отрывке: это *parrêsia*. Тот тип речи, что еще не называется *parrêsia* (так он станет называться гораздо позже), весьма точно отвечает на вопрос, формулируемый едва появившейся на сцене Креусой: «Сильный может / Губить тебя, а что с него возьмешь?».

Эта речь проклятия, как мне кажется, дает нам пример того, что назовут *parrêsia*. Я настаиваю на этом по нескольким причинам. Во-первых, для того чтобы сформулировать истину, которую ищут с самого начала пьесы, ту истину, что даст наконец Иону право говорить, *parrêsia* (*parrêsia* в политическом смысле термина, понимаемую как право сильнейшего говорить и своей речью разумно править городом), так вот, чтобы Ион получил это упоминаемое в тексте право, *parrêsia*, нужна целая алетургия, целый ряд процедур и приемов, позволяющих узнать истину. И первым из этих способов, составляющим самый центр пьесы, оказывается речь бессильной жертвы несправедливости, которая обращается к сильному и говорит то, что называется *parrêsia*. Чтобы Ион мог должным образом править городом, ему нужен не бог, не божественная власть, не оракульная истина. Для этого нужен выплеск страстей, речь об истине, *parrêsia* в ином, почти противоположном смысле: [речь] слабого, обращенная к сильному. Чтобы сильный мог править разумно, необходимо (во всяком случае, это проходит красной нитью через всю пьесу), чтобы слабейший заговорил с сильнейшим и бросил ему вызов своей речью об истине.

Я хотел бы подчеркнуть этот довод, поскольку здесь мы сталкиваемся с очень значимой двусмысленностью. Слово *parrêsia* здесь не используется, зато речь идет о двух формах

речи, противопоставляемых друг другу [или, скорее,] внутренне взаимосвязанных: о разумной речи, позволяющей править людьми, и о речи слабого, упрекающего сильного в несправедливости. Эта связь весьма значима, поскольку, как мы увидим, она создает целую матрицу политического дискурса.* В сущности, даже когда наступит имперская эпоха и появится проблема управления не только городом, но и империей в целом, когда власть окажется в руках правителя, чья мудрость будет совершенно необходимым элементом политической деятельности, ему, всемогущему, необходимо располагать *logos*'ом, рассудительностью, позволяющей говорить и мыслить разумно. Но для того, чтобы обосновать и утвердить свою речь, ему нужна в качестве руководителя и гаранта речь другого, кто по необходимости должен быть слабым, во всяком случае слабее его, и кто должен будет рискнуть обратиться к нему и, если потребуется, сказать о совершенной сильным несправедливости. Речь слабого, говорящего о несправедливости сильного, — необходимое условие для того, чтобы сильный мог править людьми согласно дискурсу человеческой разумности. Эта связка (которая станет структурирующим элементом политического дискурса гораздо позже — в империи) намечается и прорисовывается в этом пассаже, в признании Креусы, принимающем форму проклятия, обвинения, выступает необходимым [условием] для обоснования прав Иона.

Таково первое признание Креусы. Однако (я начал говорить вам об этом в прошлый раз, но несколько наспех и схематично) Креуса не ограничивается этой обвинительной декларацией, обращенной к богу. Она во второй раз рассказывает ту же историю тотчас после проклятия. Ведь пока не очевидна причина, порожденная самой драматической организацией сцены с ее перипетиями, так что нужно сказать богу правду, которая вполне понятна всем: ты заделал мне сына; оставил нас в таком-то месте; я родила сына, он умер, исчез, а теперь ты продолжаешь себе петь и блистать своим золотом, своими славой и сиянием. Это все понимают, и другого объяснения не нужно. Сказав все это, Креуса поворачивается к стоящему рядом на-

* Рукопись добавляет: «это целая матрица философского дискурса: лишенный всякой власти человек перед лицом тирана заявляет о несправедливости; киник».

ставнику и повторяет сызнова. Повторяет в совсем иной форме; это уже не песнь проклятия, а система допроса. Это тоже возглашение слабым несправедливости сильного, но в форме игры вопросов и ответов, которые я быстро зачитаю.

Креуса

Мне стыдно, но не потаю я, старец [она уже сказала это, но новое признание, повторяющее предыдущее, обвинявшее бога, принимает форму: мне стыдно; таким образом, нужно, чтобы эта речь преодолела порог стыда. — *М. Ф.*].

Старик

А я тебя сумею поддержать.

Креуса

Кекроповы тебе известны ль скалы?

Старик

Где Пан алтарь имеет? Знаю их.

Креуса

Ужасный там свершился поединок.

Старик

Какой? Готовы слезы на ответ.

Креуса

Плачевный брак мой и насильный с Фебом.

Старик

Предчувствовал, скажи мне, не его ль?

Креуса

Не знаю. Коль его — ты не ошибся.

Старик

Украдкой стон недуг твой выдавал.

Креуса

Да, это было то, о чем ты слышишь.

Старик

Но как же брак могла ты утаить?

Креуса

Я родила. Прими слова с терпеньем.

Старик

Где ж и при ком? Иль мучилась одна?

Креуса

Одна — и там, где сочеталась с богом.

Старик

Где ж сын?.. С тех пор уж не бездетна ты…

Креуса

Пропал. Зверям мой мальчик брошен, старец.[8]

Какова бы ни была ее историческая судьба — а она, как вы понимаете, была долгой, — я не стану столь подробно останавливаться на этой форме признания, как на предыдущей. Я хотел просто отметить ее. Как видите, эта исповедь перед старцем сопровождается слезами старца, о чем непрестанно упоминается. В то время как бог, к которому обращаются с убийственными упреками, не отвечает и продолжает петь, старик, перед которым исповедуются, не перестает стенать и плакать («в лицо твое не нагляжусь / И плача полно сердце», «Да расскажи: с тобой мне сладко плакать», «готовы слезы на ответ»,[9] а Креуса старику: «Старик, зачем покрылся ты и плачешь? — *Старик*: Отца и дочь злосчастных вижу я»[10]). Во-вторых, эта исповедь совершается в совсем иной форме, нежели убийственный упрек молчащему Аполлону. Строка за строкой ведется игра вопросов и ответов. Вопрос старика, ответ Креусы — быстрая флексия, одновременно важная, интересная, красивая, эквивалентом которой служит, как известно, признание Федры. Креуса начинает говорить и отвечать на вопросы старика: «Ужасный там свершился поединок. — *Старик*: Какой? Готовы слезы на ответ. — *Креуса*: Плачевный брак мой и насильный с Фебом. — *Старик*: Предчувствовал, скажи мне, не его ль?». Здесь завязывается узел признания. Старик не понял или притворился, что не понял сказанное ею: «с Фебом». Поэтому она повторяет: Я сошлась с Фебом. «*Старик*: Предчувствовал, скажи мне, не его ль? — *Креуса*: Не знаю. Коль его — ты не ошибся».[11] То есть, в ходе признания она спрашивает того, кто спрашивает ее и кому она должна отвечать. И главным ее словом или знаком оказывается: да, это так, «ты не ошибся».[12] Эта мизансцена, эта флексия в системе признания, где высказывается то, в чем нужно сознаться, самое центральное содержание признания обнаруживается и в «Ипполите»,[13] и в «Ионе». Третье замечание. На протяжении диалога между стариком и Креусой речь идет вовсе не о проклятии Аполлону с его несправедливостью. Речь не о несправедливости бога, а, напротив, об ошибке самой Креусы. Она непрестанно говорит: Я совершила ошибку и стыжусь, я свершила ужасный поступок, «это было то, о чем ты слышишь».[14] Таким образом, непосредственно признается сама ошибка той, что говорит, а на несправедливость того, к кому она обращается, вовсе не указы-

вается. Но в то же время, это признание ошибки связано с заявлением о несчастье. Совершенная ошибка подается как несчастье. И во всех дальнейших репликах Креусы не будет никаких обвинений в адрес Аполлона. Это старик время от времени говорит, что Аполлон несправедлив. Не та, что исповедуется, а ее конфидент говорит, что «Apollon ho kakos» (Аполлон — злой, порочный, низкий).[15] Обращаясь к Креусе, старик говорит: Ты, конечно, преступна, но бог еще преступней.[16] Я хотел прочесть вам признание Федры из «Ипполита» Еврипида, чтобы продемонстрировать аналогию обеих форм, но забыл взять текст; ну да неважно, к этому можно будет вернуться.[17] Впрочем, текст Расина — почти буквальный перевод текста Еврипида.[18]

Как бы то ни было, перед нами два способа признавать одну и ту же истину, причем один из них вовсе не призван дополнять другой, поскольку они говорят в точности одно и то же — то, что было высказано как проклятие богу, всего лишь повторяется буквально. Движущей силой этого двойного признания, помимо определенной манеры высказывать истину, где жертва несправедливости выступает против того, кто ее совершил, служит необходимость признания, когда взваливают на свои плечи и свою ошибку, и ее злосчастные последствия. А потому исповедуются не тому, кто сильнее и кого следует винить в своих бедах, но исповеднику, руководящему нами и нам помогающему. Дискурс проклятия и дискурс признания: эти две формы *parrêsia*, матрицы которых мы здесь наблюдаем, в последующей истории разойдутся.

Нам нужно поскорее разделаться с «Ионом», и, чтобы закончить, я сразу обращусь к самому концу пьесы. У нас есть двойное признание Креусы — признание-проклятие и признание-исповедь, признание-песнь гнева и признание-диалог с наставником — половина правды. И не более того, ведь мы теперь знаем, что у Креусы был от Аполлона незаконнорожденный сын, который потерялся. Но мы еще не знаем, что это Ион. И конец пьесы будет посвящен, так сказать, восполнению высказанной Креусой полуправды реальностью, с которой она сталкивается и которой не признает, а именно с юношей, кого зовут Ион и кто является ее сыном. Креуса сказала всю правду, что знает, но кто сможет сказать другую часть правды — о том, что ее сын не умер, что он был увезен в Дельфы и там стал

служителем бога? Креуса этого не может, она этого не знает. К тому же, в «Ионе» нет слуги из Киферона, который знает все и из страха скрывается в лесах. Но будучи выведен на сцену, он может об этом рассказать. Здесь же нет такого субъекта, знающего всю правду. Вернее, есть один — это Аполлон. Аполлон, если угодно, находится в симметричном положении по отношению к пастуху из Киферона в «Эдипе». Он знает все, и именно у него нужно вырвать последнюю частицу правды. Он и только он способен свести воедино ту правду, о которой дважды поведала Креуса, и само присутствие Иона, а значит, и его воцарение как предполагаемого сына Ксуфа, но в действительности сына Креусы и Аполлона.

Установить эту связь способен лишь Аполлон, а не какой-либо человек, обладающий этой истиной, и тем не менее не стоит слишком полагаться ни на богов, ни на функцию высказывания истины, присущую по крайней мере одному из них — Аполлону. Именно люди, именно человеческие страсти оказываются принципом, двигателем, силой, способной преодолеть эту трудность в высказывании истины, преодолеть человеческий стыд и уклонение бога от произнесения ясного оракула. Движущей силой этого нового, последнего усилия в достижении истины опять-таки оказывается страсть, гнев Креусы, на который отзывается гнев Иона. Действительно, что собирается предпринять Креуса, рассказав правду или по крайней мере известную ей половину правды? Сама по себе ситуация с этой полуправдой не может сойтись ни с какой другой перипетией. Это, так сказать, заблокированная истина: да, у нее был ребенок, и он неизвестно куда исчез. Как можно узнать, что это Ион?

Эта перипетия вполне сходна с той, что происходит в «Федре», здесь тоже присутствует исповедник (эквивалент нашего отвратительного Энона), несколько плутоватый, нелицеприятно высказывающийся о Ксуфе наставник, которому делает признание Креуса, — он говорит: поскольку тебя обманул бог, обидевший тебя, заделавший тебе ребенка и позволивший ему погибнуть, нужно за тебя отомстить. И он перечисляет, как именно: сожги храм Аполлона (месть).[19] На что Креуса коротко возражает: ох! хватит уж с меня неприятностей. Второй совет: тогда убей мужа.[20] Она отвечает: мы

прежде любили друг друга. Из-за той нежности и привязанности, что мы испытывали, я этого не хочу, он был хорошим. Третий совет наставника: ну, тогда убей Иона, его-то ты можешь зарезать.[21] На что она говорит: такое орудие, как железо, мне не нравится. — Значит, его нужно отравить (женское убийство).[22] Она соглашается и предлагает подождать, когда он прибудет в Афины, и тогда совершить убийство. Наставник говорит: не стоит ждать, [пока он прибудет] в Афины, ведь тогда все узнают, что ты сделала это в собственном доме.[23] Лучше отравить его теперь же. Она отвечает: да, пожалуй, так будет лучше. И достает из сумочки два пузырька с ядом [*публика смеется*]. Конечно, моя шутка не в лучшем вкусе... Но схематизировать необходимо, потому что в дело вступают очень интересные, очень значимые мифические элементы: яд, что достает она из своей сумки, сделан из крови Горгоны, от которой Минерва защитила Афины. Вся эта афинская мифология чрезвычайно важна, но я не стану ее анализировать. Как бы то ни было, наставник покидает сцену и собирается присоединиться к пиру, которым Ксуф, как вы помните, вознамерился отметить то, что представляется ему обретением сына. Наставник идет туда и подливает Иону каплю яда, что должен его убить. И тут что-то происходит: один из слуг, окружающих пирующих, делает богохульный жест, какой именно — не сообщается, но во всяком случае Ион толкует его (ведь Ион приближен к Аполлону и знает правила и обряды храма) как дурное предзнаменование. Поэтому все вино, разлитое в кубки для ритуального возлияния, приходится вылить на землю: из-за дурного предзнаменования его нельзя пить, нельзя совершать возлияние. Таким образом, перед нами вмешательство бога, хотя и минимальное: он просто делает так, что [совершается] некий жест, не ритуальный и противоречащий обряду, прерывающий обряд и заставляющий вылить вино. И вино выливают на землю. Голуби Аполлона (еще один маленький элемент, исходящий от бога) прилетают пить и упиваются вылитым вином. Все голуби радуются, за исключением того, что выпил отравленное вино из кубка Иона, — голубь умирает. Голубь умирает, и становится ясно, что в кубке Иона был яд. Нетрудно выяснить, что яд Иону подлил старик. Таким образом, старик разоблачен.

Типично еврипидовская перипетия, интересная для нас тем, в какой форме и согласно какой экономии в дело вмешивается бог. Его вмешательство не в том, что он говорит правду; не его оракул, а игра знаков, как бы естественных знаков (смерть голубя) истолковывается людьми и препятствует совершению убийства. Тогда Ион, обнаруживший, что его хотели отравить, обнаруживший, что отравить его хотел наставник, а значит, Креуса, обращается к дельфийским старейшинам, и те решают побить камнями Креусу.[24] И вот перед нами новая сцена (сцена отравления на театре не представляется, о ней просто рассказывает посланец, но это неважно): Ион вместе с теми, кто хочет ей отомстить, преследует Креусу. Здесь начинается [...] ряд завершающих сцен. Появляется преследуемая Ионом Креуса [...], — сцена представляет не только храм, но сам алтарь бога, — чтобы убежать от гнева Иона, ей остается лишь припасть к алтарю, обхватив его руками, совершая ритуальный жест, в силу которого даже преступники становятся недосягаемы для своих врагов. Теперь никто не может ее тронуть. В этом объятии Креусы с алтарем бога накладывается друг на друга целый ряд значений. Это ритуальный жест, спасающий жизнь. Но, обнимая алтарь бога, она обнимает алтарь того, кто был ее любовником, а значит, возобновляет тем самым прежнее объятье, породившее Иона. Взбешенный Ион бегает вокруг алтаря с мечом в руке и хочет убить Креусу. Но, будучи служителем бога, соблюдающим обряды и законы, он знает, что не может тронуть ее, пока она у алтаря. Ситуация снова блокирована. Одна неприкосновенна; другой не хочет ее тронуть. Ион не отходит от алтаря. Тогда происходит новое вмешательство бога, но тоже весьма экономичное и минимальное. В тот момент, когда ситуация становится безвыходной, двери храма открываются и входит Пифия, которая должна сказать правду, чья функция в том и состоит, чтобы всегда говорить правду. Она почти ничего не говорит, но в руках у нее корзинка, где лежал новорожденный Ион. Она говорит: Вот, посмотрите, посмотрите; и ничего к этому не добавляет. Тогда Ион говорит ей: Почему же ты не показала мне раньше корзинку, в которой меня принесли в Дельфы? — Потому что бог мне это запретил, говорит Пифия. А Креуса, наклонившись, чтобы взглянуть на корзинку, чувствует боль от узнавания [корзинки], куда она положила Иона.

Кроме того, она узнает несколько лежащих внутри ритуальных предметов, среди которых: ожерелье со змеями, какие надевали на шею афинским детям, чтобы защитить их, указывающее на змей Эрихтонии, то есть на знаменитую династию, от которой происходит сама Креуса, что свидетельствует о преемственности; зеленая ветвь Афины; и, в-третьих, одеяло, что она ткала своими руками и не закончила. Именно об этом предмете Креуса говорит: это стоит оракула.[25] Истина раскрывается без участия Пифии. Пифия безмолвствует и просто показывает предмет, связанный с рождением. Перед нами божественные знаки: знаки эрехтейской традиции, знак Афины. А еще сугубо человеческий предмет. Аполлон, строго говоря, не оставил никакого следа. Все это знаки, из которых два божественных и один — просто женское рукоделие, и об этом человеческом предмете, о женской поделке Креуса говорит: это стоит оракула. Вместо безмолвствующего оракула бога — человеческий труд, человеческий голос, рука человека, которую нужно назвать, чтобы правда вышла на свет. Теперь наконец у Иона есть мать. Он признает ее, и этим все кончается.

Но это еще не все. Остается несколько пробелов, и трудность в том, чтобы восстановить истину в ее непрерывном течении, от начала до конца, а это дело чрезвычайно трудное. И еще целая уйма мелких неясностей, выплывающих на свет, целая уйма мелких лакун, которые нужно заполнить. Ведь у Иона теперь есть мать. Он нашел или думал, что нашел, отца в лице Ксуфа. Все должно устроиться. Он и думает, что все устроилось, и говорит Креусе: отлично, ты моя мать. А поскольку Ксуф — мой отец (см. первую часть пьесы), теперь у меня есть и отец, и мать. Только все это не так, поскольку Ион — вовсе не сын Ксуфа. А потому Креуса, желающая сказать правду, ибо нужно сказать всю правду, говорит ему: послушай, все вовсе не так. Ты не [его] сын, ты сын Аполлона. И это, говорит она, гораздо лучше, потому что это куда верней обосновывает твои права на Афины, [нежели рождение] от чужестранца вроде Ксуфа. Только Ион находит это весьма подозрительным и говорит: Вот ты мне рассказываешь, что бог заделал тебе ребенка, а может быть, на самом деле тебя обрюхатил где-нибудь в углу раб[26] (подозрение, симметричное тому, что пало на Ксуфа), и что может убедить меня в том, что я действительно сын

Аполлона? Следует дискуссия, и Ион почти позволяет себя убедить, причем [она говорит] то, что составляет важнейший элемент пьесы: «Послушай же, что мне на ум приходит... / Ведь Феб, тебе ж добра желая, в дом / Тебя такой назначил».[27] Вот как было дело, говорит Креуса: Феб нашел более простой способ ввести тебя в благородный дом, минуя Ксуфа. Ион отвечает: «А все-таки поверить не легко... / И лучше уж я сам спрошу у Феба, / Его ль я сын иль смертного отца».[28] Таким образом, признания его матери, того, что говорит она о его божественном рождении, ему недостаточно. Ему «поверить нелегко», ему нужна последняя истина, которая уверит его, что он рожден от Аполлона и Креусы, а не от Креусы и Ксуфа или Креусы и какого-нибудь раба. Ему нужна правда, и он порывается войти в храм, чтобы посоветоваться наконец с богом, который с самого начала пьесы молчит.

И когда он, сын Аполлона, священник,или по крайней мере прислужник, в храме Аполлона, кто должен быть возведен на престол богами как правитель Афин, делает это движение, чтобы наконец вырвать правду у бога, о котором говорится с самого начала пьесы, который должен говорить правду всем грекам, происходит перипетия. *Mekhane*[29] спускается на сцену — и появляется... кто? Аполлон? Отнюдь, мы видим, как появляется Афина со своей колесницей, останавливающейся на вершине храма Аполлона, что налагает ее власть на Аполлона — бога, не пожелавшего говорить. Она и будет держать речь об истине и о праве, об истине рождения Иона и о праве Иона осуществлять отныне власть в Афинах. И тогда произносится большая речь, речь, если угодно, афино-аполлоновская, или во всяком случае такая, в которой будет произнесено аполлоновское предсказание.[30] Афина говорит: вот что будет. Ты вернешься в Афины, ты станешь царем в Афинах, от тебя произойдут четыре племени, и все эти четыре племени будут ионянами. Потом у тебя будут сводные братья от Ксуфа и Креусы, от одного из них, Дора, пойдут дорийцы, а от другого, Ахея, — ахейцы. Эта пророческая речь, [будучи] произнесена Афиной, одновременно богиней города и мудрости, поистине обосновывает право на город. Поскольку изрекающий истину бог не сумел ее сформулировать, ее скажет основавшая город богиня, богиня мудрости, богиня мысли, богиня *logos*'а, а не

оракул. Она изрекает истину, и с прошлого спадает завеса. Обосновывается ли тем самым право? Пока нет, нужно еще кое-что. Остается проблема двойного отцовства, открывшегося Иону, — реальный и божественный отец Аполлон и мнимый отец Ксуф — и что делать? Богиня дает совет: не говори Ксуфу ничего; пускай продолжает думать, что он — отец этого сына. Ты вернешься в Афины, а Ксуф будет уверен, что это его сын. Он даст тебе тираническую власть; тираническую, поскольку Ксуф, приехавший в город чужестранец, происходящий от Зевса, может осуществлять в этом городе лишь такую власть, которая являётся властью *turannos*. Ты придешь и займешь место, сядешь на тиранический трон, говорит текст.[31] А затем от тебя произойдут афинские племена, то есть демократия [или, скорее,] политическая организация Афин сможет состояться в силу твоего эрехтейского и аполлоновского происхождения, но под прикрытием происхождения от Ксуфа, которого мы навсегда оставим в неведении. Так разрешается вся пьеса: начиная с молчания призванного изрекать истину оракула из-за совершённой богом ошибки; через вопль говорящего правду человека (вопль проклятия или признания, исповеди); [до] отказа говорить правду — это уже третье, третий раз — не бога оракула, но бога мудрости, кто, с одной стороны, позволяет заблуждению отчасти восторжествовать над истиной, но в силу характера самого этого заблуждения устанавливает порядок, где властная речь может быть речью истины и справедливости, вольной речью, *parrêsia*. Этим и кончается «Ион».

Примечания

[1] *Euripide.* Ion. Vers 918–921 // Tragédies. T. III / Trad. H. Grégoire. Éd. citée. P. 220. (*Еврипид.* Ион. С. 268).

[2] Ibid. Vers 913–915.

[3] *Schlier H.* Parrêsia, parrêsiazomai // Theologisches Wörteruch zum Neuen Testament / Ed. G. Kittel. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1949–1979. P. 869–884.

[4] Так называемые «папирусы из Оксиринха» представляют собой ряд древнегреческих папирусов, датируемых эллинистическим периодом и обнаруженных в египетском городке Оксиринх при раскопках, начатых в 1896 г. Оксфордский университет опублико-

вал уже семьдесят томов, остается отредактировать еще около сорока.

[5] Papyrus d'Oxyrhynque VIII 1100, 15. Цит. по: *Schlier H.* Parrêsia, parrêsiazomai // Op. cit. P. 871.

[6] «Когда перед людьми, которых должно почитать или опасаться, мы, пользуясь своим правом высказывания, бросаем упрек, заслуженный ими или их приближенными, – это вольная речь (*licentia*)». ([Anonyme]. Rhétrique à Herennius. Livre IV, § 48 / Trad. G. Achard. Paris: Belles Lettres. P. 191).

[7] *Euripide.* Ion. Vers 252–254 / Éd. citée. P. 193 (*Еврипид.* Ион. С. 236).

[8] Ibid. Vers 934–948. P. 220–221 (Там же. С. 269–270).

[9] Ibid. Vers 925, 935 et 940.

[10] Ibid. Vers 967–968. P. 222 (Там же. С. 270).

[11] Ibid. Vers 941–943. P. 221 (Там же. С. 269).

[12] См. примеч. 12 и 18.

[13] См. примеч. 17.

[14] *Euripide.* Ion. Vers 945. Éd. citée. P. 221 (Еврипид. Ион. С. 269).

[15] Ibid. Vers 952.

[16] Ibid. Vers 960. Loc. cit.

[17] «*Кормилица*: Что слышу я? Ты любишь? Но кого, кого? – *Федра*: Зачем нам имя? Это амазонки сын... – *Кормилица*: Как, Ипполит?.. – *Федра*: Не я сказала, ты сама». (*Euripide.* Hippolyte, vers 350–352 // Tragédies. T. II / Trad. L. Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1927. P. 43; *Еврипид.* Ипполит / Пер. С. Апта // Трагедии. Т. 1. М.: Искусство, 1980. С. 187).

[18] Речь идет о третьей сцене первого акта: «*Федра*: Он – тот, чей был так нестерпим мне вид, – / Сын Амазонки... – *Энона*: Как!.. О боги! Ипполит? – *Федра*: Ты имя назвала».

[19] *Euripide.* Ion. Vers 974 / Éd. citée. P. 222 (*Еврипид.* Ион. С. 271).

[20] Ibid. Vers 976.

[21] Ibid. Vers 978.

[22] На самом деле идею отравления подает Креуса (Ibid. Vers 985. P. 224 (Там же. С. 271).

[23] Ibid. Vers 1024.

[24] Ibid. Vers 112. P. 228 (в строке 1222 говорится, что ее решили сбросить со скалы).

[25] В действительности эти слова произносит Ион («Вот эта ткань... Это так же верно, как оракул». (Ibid. Vers 1424. P. 239; в переводе И. Анненского: «Вот эта ткань, как мы ее нашли» (*Еврипид.* Ион. С. 290)).

[26] Ibid. Vers 1472. P. 241 (Там же. С. 292) (Ион не столь точен, он лишь упоминает о своем внебрачном рождении).

[27] Ibid. Vers 1539–1540. P. 244 (Там же. С. 295).

[28] Ibid. Vers 1546–1548.

[29] *Mekhane* по гречески – используемый в театре механизм. Чаще всего использовался для изображения явления богов.

[30] *Euripide.* Ion. Vers 1575–1588. Éd. citée. P. 245–46 (*Еврипид.* Ион. С. 295–297).

[31] «Веди отсюда сына / в Кекропов край, о Креуса, и там / Ему престол отдашь ты царский (*thronous turannikous*)». (Ibid. Vers 1570–1571. P. 245 (Там же. С. 296)).

Лекция от 2 февраля 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Указание на текст Полибия. — Возвращение к «Иону»: вердикции божественные и человеческие. — Три формы parrêsia*: политико-статуарная; судебная; нравственная. — Политическая* parrêsia: *ее связь с демократией; ее укорененность в агонистической структуре. — Возвращение к тексту Полибия: отношение* isêgoria/parrêsia. — Politeia *и* dunasteia: *размышление о политике как опыт.* Parrêsia *у Еврипида: «Финикиянки»; «Ипполит» «Вакханки»; «Орест». — Дело Ореста.*

Для начала я хотел бы вспомнить кое-что из того, что говорил вам на последних лекциях в связи с «Ионом» и понятием *parrêsia*, поскольку многие из вас задавали мне вопросы или замечали, что чтение «Иона» так и не сделало структуру и значение термина *parrêsia* вполне ясными. В самом деле, если я так долго говорил об этом тексте Еврипида, так только затем, чтобы ответить на вопрос, поставленный в тексте Полибия, который я, кажется, процитировал в самом начале курса — известный, знаменитый, почти уставной текст, касающийся понятия *parrêsia*. Это текст Полибия (в книге II, главе 38),[1] где, говоря о природе и форме правления у ахеян, он говорит, что среди прочих греков ахейцы отличались тем, что их общественное устройство предполагало *isêgoria* (скажем так: равенство речи, равные права на речь), *parrêsia* и, обобщенно, *alêthinê dêmokratia*. То есть, текст Полибия использует два понятия, о смысле которых следует задуматься и которые в общем сво-

дятся к демократии. Это определение, эта характеристика Полибием правления у ахеян весьма любопытна. Прежде всего потому, что демократия в целом у него характеризуется и определяется этими двумя элементами, двумя понятиями (*isêgoria* и *parrêsia*); а кроме того, нужно попытаться выяснить, с одной стороны, [каковы] отношения между этими двумя понятиями и общим функционированием демократии, а с другой — в чем разница между *isêgoria* (равенство речи, равные права на речь) и *parrêsia*, с которой мы пытаемся разобраться.

Обратившись к, скажем так, морфологическому определению демократии в теоретических текстах Платона, Аристотеля и т. п., довольно легко вывести ее противопоставление и отличие [от] монархии, аристократии и олигархии. Это правление *dêmos'a*, то есть всех граждан. Но если морфологическое определение демократии относительно просто, характеристика того, в чем состоит демократия, — ее свойства, необходимые для ее функционирования элементы, ее качества — все это в греческих текстах куда более расплывчато. Обобщая, можно сказать, что для того чтобы охарактеризовать внутренние функциональные элементы демократии, вводится несколько понятий, например *eleutheria* (свобода), отсылающая к национальной независимости, к независимости одного города от господства другого: *eleutheria* отсылает также ко внутренней свободе, то есть [к] тому обстоятельству, что власть не осуществляется деспотически или тиранически одним-единственным начальником. Граждане свободны. Это их характеристика. Демократия характеризуется также наличием *nomos*'а, то есть того, что регулирует политическую игру и осуществление власти в рамках закона, традиции, общественного устройства, основополагающего принципа и т. д. К демократии также имеет отношение *isonomia*, скорее даже, *isonomia* является характеристикой демократии. А главное — афинская демократия возвышается, делается сильной благодаря [осуществлению] *isonomia*, то есть, вообще говоря, равенству всех перед законом. А затем упоминается другая характеристика, *isêgoria* — в этимологическом смысле термина: равенство в речи, то есть возможность для всякого индивида, при условии, конечно, что он принадлежит к *dêmos*'у, является одним из граждан, произносить речь, что следует понимать в нескольких смыслах: это

может быть судебная речь, произносимая перед трибуналом с целью обвинения или защиты; это может быть право высказывать свое мнение либо для какого-то решения, либо для избрания вождя голосованием; наконец, *isêgoria* — это право взять слово и высказать свое мнение в дискуссии или в споре.

Если это *isêgoria*, то что же такое *parrêsia*? Что это за понятие, отсылающее к произнесению речи? Почему Полибий решил кратчайшим способом характеризовать демократию в целом, подлинную демократию, двумя признаками, касающимися проблемы речи (*isêgoria* и *parrêsia*), и как ему удается использовать эти два столь близких понятия, различить которые, по-видимому, очень трудно? Каково различие между конституционным правом каждого говорить и *parrêsia*, которая добавляется к конституционному праву и является, согласно Полибию, вторым важным элементом, характеризующим демократию? [Почему он] использует эти два понятия по отношению к демократии и [в чем их] отличие при политическом использовании речи? Это я и хотел бы сегодня немного прояснить. Конечно, это несколько задержит нас, но мне кажется, что это достаточно важные вещи, чтобы ненадолго остановиться на них.

Я полагаю, что литературный, драматический и какой бы то ни было еще текст «Иона» может кое-что добавить к теоретическому содержанию понятия *parrêsia*. В определенном смысле «Ион» в своем драматическом развитии говорит о нем больше, чем краткая и загадочная формулировка Полибия. Я попытаюсь сделать одновременно две вещи: с одной стороны, заново систематизировать тот путь, что мы прошли, читая «Иона»; и в то же самое время заложить несколько камней, чтобы зафиксировать поле этого понятия, расставить вехи. В [этой пьесе], которую можно рассматривать как трагедию об изрекании истины, можно выделить центральное ядро или, скажем лучше, ведущую нить. Ведущая нить очень проста, я быстро напомню ее. Ион, этот неизвестный юноша, происходящий от древней эрехтейской династии из Аттики, из Афин, родившийся в пещерах Акрополя, принадлежащий к роду Эрехтея, где смешались боги, земля, люди, Ион, непризнанный и изгнанный уроженец Афин, не может и не хочет туда вернуться, чтобы осуществлять власть, связанную с его родом,

при условии, что тот сохраняет определенные права. Эти права и власть связаны с определенным статусом, зависящим от самого его рождения. И эти права, власть, статус включают в себя, ведут к или выходят на некий весьма значимый и четко обозначенный элемент, каковой и есть *parrêsia*: свобода произносить речи и тем самым осуществлять вольную речь. Такова ведущая нить пьесы.

Итак, я пытаюсь вам показать драматическую пружину пьесы: Ион, изгнанный коренной житель, который должен получить возможность вернуться и обрести в своей земле право говорить в форме вольной речи, эту *parrêsia* не получит, пока не совершит некий подвиг, не пройдет через то или иное испытание и не одержит победу. В конечном итоге Иона возведет на престол не разрешение ссор и путаницы с правами. Вовсе не это позволит герою достичь *parrêsia*. Вспомните ряд проявлений истины, ряд операций и процедур, посредством которых высказывается истина. Обобщая, можно сказать, что эти процедуры характеризуются следующим: необходимо, чтобы вопль людей вырвал у безмолвствующего бога речь, обосновывающую возможность говорить.

Драматическое развитие пьесы организуется вокруг этого ядра как последовательность различных ритуалов истины, вериди кции, необходимых для того, чтобы Ион в конце концов обрел родину и получил право говорить. И действительно, в этих различных элементах вериди кции речь не идет о раскрытии истины посредством поиска и расследования, как в «Эдипе-царе». Перед нами речевые акты, давшиеся дорогой ценой, вырванные с болью, несмотря на стыд, в бурлении страстей и в таких условиях, когда высказывание истины всегда сопровождается удваивающей ее тенью: ложью, ослеплением, заблуждениями персонажей. Схематически можно выделить четыре больших эпизода или четыре большие формы этих вериди кций, мало-помалу переносящих Иона из его безвестности в изгнании, из Дельф, в Афины — если можно так выразиться, его речевую родину (patrie parlante). Эти четыре элемента вериди кции следующие.

Во-первых, это вериди кция бога, дельфийского бога, бога оракула. Вериди кция, которой, как вы помните, мешает ошибка, совершенная Аполлоном, совершенная им несправедли-

вость и даже стыд, который он испытал бы, доведись ему в этом признаться. Оракул не может испытывать стыд. Скорее, оракул не говорит, оракул умолкает из-за того, что бог оракула стыдится, а потому сперва дает искаженный ответ Ксуфу, а затем усеивает дорогу Иона и Креусы, дорогу человеческих страстей и волнений, многочисленными знаками, позволяющими правде выйти на свет. Таким образом, это веридикция, которой препятствуют и мешают боги. Во-вторых, перед нами первая веридикция Креусы — в форме проклятия, обращенного к богу. Это проклятие слабого, взывающего к справедливости и упрекающего сильного в несправедливости. Эта первая веридикция делается в отчаянии — отчаянии Креусы, мешающем ей узнать в Ионе своего сына. В таком ослеплении делается первая веридикция Креусы. Вторая веридикция Креусы — это веридикция проклинающая, но также и веридикция признания. Это признание исповеднику, что предполагает доверительные отношения, однако эти последние оказываются искажены, испорчены тем, что исповедник мало-помалу доводит Креусу до отчаяния и гнева, и в гневе она замышляет убить Иона, которого она не считает своим сыном. Благодаря этому чудовищному плану убийства собственного сына мало-помалу рождается истина. И наконец, четвертая веридикция — веридикция конечная, все увенчивающая и получающая подтверждение. Это веридикция богов, афино-аполлоновская веридикция, где власть предсказывать переходит от Аполлона к Афине, где о будущем Афин говорится устами Афины, объясняющей длительный процесс, начиная с тиранической власти, полученной Ионом от своего отца, происхождения четырех афинских племен и кончая своего рода отеческой привилегией, каковую Афины смогут распространить сперва на ионян, а потом даже на ахеян и дорийцев — и все это основываясь на иллюзии, которой по-прежнему должны верить Ксуф и прочие: что Ион — сын не Аполлона, а самого Ксуфа.

Итак (возможно, в прошлый раз я выразился не вполне ясно), ни одна из этих веридикций — будь то веридикции богов (Аполлона или Афины) или две человеческие веридикции Креусы (проклятие и признание) — не называется и не обозначается в тексте как *parrêsia*. *Parrêsia* называется лишь то, чему посвящает свои поиски Ион, или, во всяком случае, то, что

служит условием его возвращения в Афины. Только это, только политическое право осуществлять в своем городе вольную речь и называется *parrêsia*. Ни одна другая веридикция не называется *parrêsia*. В прошлый раз я хотел лишь указать вам на то, что две веридикции Креусы (веридикция-проклятие и веридикция-признание), которые Еврипид не называет *parrêsia*, примут это имя и будут обозначаться этим термином впоследствии. Проклятие слабого против сильного, слабого, противопоставляющего справедливость угнетающему его сильному, будет впоследствии названо *parrêsia*, и так же будет называться чистосердечное признание, когда свои ошибки признают перед тем, кто может вами руководить. Но в этом тексте слово *parrêsia* сохраняется лишь за правом, которое в конце концов получит Ион.

Подводя итог, можно сказать следующее. С одной стороны, никто из богов не обладает *parrêsia*. Ни столь сдержанный оракул Аполлона, ни открытая речь Афины в конце пьесы не принадлежат к порядку *parrêsia*, да и нигде в греческой литературе боги не обладают *parrêsia*. *Parrêsia* — это человеческая практика, человеческое право, человеческий риск. Во-вторых, текст «Иона» представляет нам три практики высказывания истины. Одну из них сам Еврипид называет в этом тексте *parrêsia*. Можно назвать ее *parrêsia* политической или политико-статуарной: связанная с рождением статуарная привилегия дает определенную возможность говорить, и говорить правду. Это политическая *parrêsia*. В то же время мы видим вторую практику, связанную с ситуацией несправедливости, но никак не связанную с правом осуществлять господство над согражданами, управлять ими, — напротив, это вопль бессильного против того, кто злоупотребляет своей силой. В тексте это не [называется] *parrêsia*, но позднее станет тем, что называется судебной *parrêsia*. И наконец, мы видим в тексте третью практику, третий способ говорить правду, который также не [называется] в тексте *parrêsia*, но станет называться так впоследствии. Это можно назвать нравственной *parrêsia*: она заключается в том, чтобы признаваться в отягощающем совесть проступке перед тем, кто может вами руководить и поможет вам избавиться от отчаяния или от чувства, что вы совершили проступок. Это нравственная *parrêsia*. Та-

ким образом, мы видим, как в этом великом ритуале высказывания истины, структурирующем всю пьесу, появляется, с одной стороны, четко называемое понятие политической *parrêsia*, а затем две схемы, если хотите, два пунктира практики истины, которая впоследствии получит название *parrêsia*: судебная *parrêsia* и *parrêsia* нравственная. Вот то немногое, что нужно нам, чтобы распутать — конечно, слишком схематически,— то, что говорится в этой пьесе о *parrêsia*. Однако я хотел бы еще вернуться к политической *parrêsia*, поскольку именно она является центральной для пьесы, тогда как две другие (судебная и нравственная) присутствуют здесь лишь в качестве инструмента и даже не называются *parrêsia*. Давайте вернемся к тому, что является целью и центром всей пьесы — к политической *parrêsia*, необходимой Иону, чтобы вернуться в Афины. О чем идет речь?

Во-первых, я думаю, нужно вспомнить, что эта *parrêsia*, столь необходимая Иону чтобы вернуться, изначально сущностно связана с демократией. Можно сказать, что существует своего рода взаимозависимость между демократией и *parrêsia*, ведь если Ион хочет вернуться в Афины или, скорее, если судьба заставляет Иона вернуться в Афины, то для чего? Для того чтобы произвести перемены, с которыми будет связано его имя, то есть разделить Афины по четырем племенам согласно той конституционной форме, что даст жителям Афин право высказывать свое мнение о проблемах, затрагивающих город, и выбирать правителей. Чтобы Ион смог вернуться в Афины и основать демократию, ему нужна *parrêsia*. Следовательно, *parrêsia* в лице Иона станет самим основанием демократии, во всяком случае исходной точкой, точкой привязки. Чтобы была демократия, нужна *parrêsia*. И наоборот, как вы знаете — и упомянутый мною текст Полибия свидетельствует о том же — *parrêsia* есть одна из характерных черт демократии. Это одно из внутренних измерений демократии. То есть чтобы была демократия, нужна *parrêsia*; чтобы была *parrêsia*, нужна демократия. Перед нами сущностная взаимозависимость, и именно в рамках этой взаимозависимости я хотел бы теперь попытаться распутать отношения между *parrêsia* и демократией, проще говоря: проблему высказывания истины при демократии.

Нужно немного напомнить понятийное поле, с которым ассоциируется это понятие, — не волнуйтесь, я скоро оставлю пьесу «Ион» в покое. Вы помните, что, когда Ион произнес свою большую тираду, она заканчивалась следующим утверждением: как бы там ни было, я хочу вернуться в Афины, но я не хочу возвращаться туда, не зная, кто моя мать. Мне нужно знать, кто моя мать, потому что, не зная своей матери, в Афинах я не буду обладать *parrêsia*. В этой большой тираде, которую мы разбирали две недели назад, эта необходимость, эта высказанная Ионом потребность в *parrêsia* была связана с несколькими вещами. Во-первых, с желанием Иона быть среди граждан первого ряда. Он использует выражение «*proton zugon*», что значит «первый ряд».[2] А под «первым рядом» следует понимать не стремление быть впереди всех, но, скорее, быть в небольшой группе людей, составляющих первую линию граждан. Образ линии солдат во фронте, мне кажется, уместнее всего. Это люди, стремящиеся быть там, в первом ряду. Он хочет обладать *parrêsia* для того, чтобы быть в этом «первом ряду».

Во-вторых, желание обладать *parrêsia* в этой тираде связано с весьма любопытной классификацией граждан, основанной не на богатстве, как в другой пьесе Еврипида,[3] но на проблеме *dunamis* (силы, власти, осуществляемой власти, осуществления власти). Он различает три категории граждан: *adunatoi* (те, у кого нет власти, кто ее не осуществляет — в общем, люди из народа); во-вторых, люди достаточно богатые и достаточно хорошего происхождения, чтобы заниматься делами, но не занимающиеся ими; а в-третьих, те, кто действительно занимается городом.[4] Таким образом, первые — бессильные. Вторые — *sophoi* (мудрецы). Но есть и другие, которые сильны и занимаются делами города. Ясно, что *parrêsia* связана с этой третьей категорией, поскольку неспособные, бессильные не произносят речей; что же касается тех, кто не занимается делами города, текст совершенно ясно говорит, что они молчат. А коль скоро они молчат, они не пользуются *parrêsia*. Итак, *parrêsia* связана с теми, кто занимается городскими делами.

Наконец, в-третьих, в том же тексте очевидно, что использование *parrêsia* предполагает ряд проблем или, скорее, что прибегающий к *parrêsia* рискует и подвергается определен-

ным опасностям. Это ненависть людей из народа, ненависть *adunatoi* (бессильных). Это насмешка *sophoi* (мудрецов). И наконец, соперничество и ревность тех, кто занимается делами города. Так что можно сказать, что *parrêsia* характеризует определенное положение некоторых индивидов в городе, не сводящееся ни к гражданству, ни к статусу. Скорее, она характеризуется динамикой, *dunamis*, определенным превосходством, которое является также амбицией и стремлением оказаться в таком положении, когда можно управлять другими. Это превосходство не тождественно превосходству тирана, осуществляющего власть, так сказать, без соперников, даже если у него есть враги. Это превосходство, связанное с *parrêsia* — превосходство, разделяемое с другими в форме конкуренции, соперничества, конфликта, состязания. Это агонистическая структура. Мне кажется, *parrêsia* связана не столько со статусом, хотя она и предполагает определенный статус, сколько с динамикой противостояния, конфликта. Таковы динамическая и агонистическая структуры *parrêsia*.

Итак, вы видите, что в этом агонистическом пространстве, в этом динамическом процессе, посредством которого индивид стремится, так сказать, войти в город, чтобы встать там в первый ряд, в этом непрестанном соперничестве с равными, когда в агонистическом пространстве утверждается превосходство первых граждан, *parrêsia* в этом тексте неизменно ассоциируется с родом деятельности, обозначаемым как *polei kai logô khrestai.*[5] *Polei khrêstai* — значит заниматься городом, взять его дела в свои руки. *Logô khrestai* — значит пользоваться речью, но речью разумной, правдивой речью. Думаю, можно резюмировать все это, сказав, что *parrêsia* — это то, что характеризует не столько статус, статичное положение, классификационный характер некоторых индивидов в городе, сколько динамика, движение, которое в силу простой телесной принадлежности к числу граждан ставит индивида в положение превосходства, благодаря чему он может заниматься городскими делами и держать речь об истине. Говорить правду, чтобы управлять городом, занимая положение превосходства в постоянном соперничестве с другими, которое, как мне кажется, и ассоциируется с *parrêsia*.

А теперь давайте вернемся к тексту Полибия, характеризующему демократию через *isêgoria* и *parrêsia*. Мне кажется,

то, о чем я так долго говорил в связи с «Ионом», то, сколь отчетливо говорится в пьесе о *parrêsia*, позволяет объяснить занятное рядоположение *isêgoria* и *parrêsia* как основных характеристик подлинной демократии у Полибия. Что такое *isêgoria*? *Isêgoria* — это право говорить, статусное право говорить. В соответствии с тем, что составляет устройство города (его *politeia*), всякий имеет право высказывать свое мнение либо защищаясь перед судом, либо при голосовании, либо произнося речь по какому-то случаю. Это право речи конститутивно для гражданства, оно является одним из элементов городского устройства. *Parrêsia* связана и с *politeia* (устройством города), и с *isêgoria*. Очевидно, что не может быть *parrêsia* там, где граждане не имеют права произносить речи, высказывать свое мнение, голосовать, свидетельствовать в суде и т. п. Следовательно, для *parrêsia* необходима *politeia*, дающая каждому равное право говорить (*isêgoria*). Однако *parrêsia* — это нечто иное. Это не просто конституционное право держать речь. Этот необходимый в рамках всем дающей право говорить демократической *politeia* элемент позволяет индивидам оказывать определенное влияние друг на друга. Он позволяет некоторым индивидам оказаться среди первых и, обратившись к другим, сказать им, что они думают, что они считают истиной — это *khrêstai logô* — и, говоря правду, внушить народу благие советы, тем самым управляя городом и занимаясь его делами. *Isêgoria* просто определяет конституциональные и институциональные рамки, в которых *parrêsia* будет осуществляться как свободная, а значит, смелая деятельность тех, кто выходит, берет слово, пытается убеждать, руководить другими — со всеми сопутствующими этому опасностями.

Я так много времени посвятил осуществлению *parrêsia*, я столько провозился с текстом «Иона», потому что, на мой взгляд, здесь достаточно ясно видно, как разделяются, различаются и вместе с тем сходятся воедино две группы проблем. [Во-первых], группа проблем, что можно назвать проблемами *politeia*: общественное устройство, те рамки, что определяют статус граждан, их права, то, как они принимают решения, выбирают вождя и т. п. А во-вторых, группа проблем, которые, чтобы отличить их от проблем *politeia*, можно назвать пробле-

мами *dunasteia*. Греческое слово *dunasteia* означает власть, осуществление власти — позднее оно примет смысл олигархии, и нетрудно понять почему. Но давайте возьмем его в более общем смысле: в целом это осуществление власти или деятельность, посредством которой правят при демократии. Проблемы *politeia* — это проблемы общественного устройства. Я бы сказал, что проблемы *dunasteia* — это проблемы политической деятельности, то есть обустройства, осуществления, ограничения, защиты, порождаемые влиянием некоторых граждан на других.[6] Кроме того, *dunasteia* — это совокупность проблем, процедур и техник, посредством которых эта власть осуществляется (в греческой, афинской демократии это главным образом речь, убеждающая правдивая речь). Наконец, проблема *dunasteia* — это проблема характерного персонажа — человека политического с присущими ему качествами, с его отношением к самому себе и к другим, с его нравственностью, с его *êthos*'ом. *Dunasteia* — это проблема политической деятельности, ее правил, инструментов и занимающегося ею индивида. Я бы сказал, что это проблема политики как опыта, то есть политики, понимаемой как некая практика, подчиняющаяся определенным правилам, регулируемая определенным типом истины и предполагающая со стороны того, кто ею занимается, определенного рода отношение к самому себе и к другим.

Мне кажется, что вокруг понятия *parrêsia*, или, если угодно, в связи с понятием *parrêsia*, рождается целая область политических проблем, отличных от проблем общественного устройства, закона и самой организации города. Существуют проблемы общественного устройства города, проблемы *politeia*. У них есть своя форма, они предполагают определенного рода анализ и выступают основанием, отправной точкой целой разновидности политического мышления о том, что такое закон, что такое организация общества, чем должно быть государство. Во-вторых, есть проблемы *dunasteia*, проблемы власти, в строгом смысле являющиеся проблемами политики, и нет ничего опаснее, чем сведение политики к политике, проводимой мужами («le» politique), которое попадается мне во многих современных исследованиях[7] и служит для того, чтобы замаскировать проблему и все частные проблемы политики, *dunasteia*, осуществления политической деятельности и

политической деятельности как пространства опыта со своими правилами и нормативностью, как опыта в той мере, в какой эта политическая деятельность связана с высказыванием правды и в какой она предполагает определенное отношение тех, кто ею занимается, к [самим] себе и к другим. Все это политика, и мне кажется, что проблема политики (ее рациональности, ее отношения к истине, занимающегося ею персонажа) рождается в связи с вопросом о *parrêsia*. *Parrêsia* — это как раз то понятие, что служит связующим звеном между *politeia* и *dunasteia*, между проблемой закона и общественного устройства и проблемой политической деятельности. *Parrêsia* — это то, что определяется и гарантируется *politeia*. Однако *parrêsia*, высказывание истины человеком политическим, — это то, на чем основывается соответствующая политическая деятельность. Именно в этой точке сочленения обнаруживается значимость *parrêsia*. Во всяком случае, здесь коренится проблематика отношений между властью, имманентной обществу, и той, что, отличаясь от юридическо-институциональной системы данного общества, становится правлением в действительности. Проблемы правления возникают, формулируются — впервые во всей их специфичности, в их сложных отношениях, но независимо от их отношения к *politeia* — в связи с понятием *parrêsia* и осуществлением власти через правдивую речь.

Сказав это, я хотел бы теперь оставить текст «Иона» и обратиться к анализу нескольких других текстов, что позволит нам несколько продвинуться в том, что можно было бы назвать «генеалогией политики как деятельности и как опыта». Для начала я хотел бы сопоставить текст «Иона» с некоторыми другими текстами Еврипида, на которых я не стану так долго останавливаться, где также идет речь о *parrêsia* и где само употребление слова *parrêsia* позволяет одновременно и подтвердить кое-что из того, что я говорил в связи с «Ионом», и выявить другие темы или проблемы. Из прочих текстов Еврипида слово *parrêsia* употребляется в четырех, и здесь мы находим четыре иных использования слова *parrêsia*.

Во-первых, в пьесе под названием «Финикиянки», где Еврипид представляет знаменитую эдипову династию (династию Этеокла и Полиника) и где в соответствии с историей

или с использованной интригой Полиник представляет демократию вообще, позицию демократа, а Этеокл — позицию тирана. И опять-таки, в соответствии с интригой Иокаста все еще жива. После того как разыгралась эдипова драма, она остается жива. Она оказывается между двумя своими сыновьями, демократом и тираном. Согласно интриге, Полиник, изгнанный из Фив, тогда как Этеокл остается и осуществляет власть, встречается с Иокастой. Иокаста встречает сына Полиника и спрашивает, за что он изгнан. «Отчизну потерять, — спрашивает Иокаста, — большое зло для человека?» А Полиник отвечает: «Огромное: словами не обнять». Иокаста: «Но чем же, чем изгнанник тяготится?» Полиник: «Речей, о мать, свободных он лишен (*ouch ekhei parrêsian* — у него нет *parrêsia*)». Иокаста: «Удел рабов — трусливо прятать мысли (*mê legein ha tis phronei*)». Полиник: «А каково от грубости терпеть?» (когда ты в изгнании и потому лишен *parrêsia*). Иокаста: «Да, жить среди глупцов... какая пытка...», — во всяком случае, не иметь возможности быть разумным под властью тех, кто не разумен (*tois mê sophois*).[8] Мне бы не хотелось задерживаться на этом пассаже, я просто обозначу следующее: перед нами — это уже было вполне ясно в тексте «Иона» — указание на необходимую связь между *parrêsia* и статусом индивида. Когда индивида отвергает город, когда он изгнан, там, куда он изгнан, он не обладает правами гражданина, а значит, у него нет *parrêsia*. Еще один момент, с которым мы уже встречались в «Ионе»: тот, у кого нет *parrêsia* — раб (*doulos*).[9] Но есть и кое-что новое по сравнению с «Ионом»: коль скоро у нас нет *parrêsia*, говорит текст, нам приходится выдерживать глупость господ. Нет ничего труднее, как иметь дело с дураками, быть глупцом среди глупцов. О чем говорит это замечание: что без *parrêsia* мы оказываемся во власти неразумия господ? О том, что функция *parrêsia* — ограничивать возможности господ. Что делает пересиаст, тот, кто осуществляет *parrêsia*, господин которого неразумен и хочет навязать свое неразумие (folie)? Он встает, он поднимается, берет слово и говорит правду. Он говорит правду против глупости, против неразумия, против ослепления господина и тем самым ограничивает его неразумие. Когда же нет *parrêsia*, люди, граждане, все отданы во власть неразумию господина. И нет ничего мучительней,

чем вынужденным быть дураком среди дураков. Таким образом, *parrêsia* служит ограничением неразумию господина благодаря высказыванию правды тем, кто должен повиноваться, но, столкнувшись с неразумием господина, вправе противопоставить ему правду.

Второй текст, где обнаруживается термин *parrêsia*, — это текст трагедии «Ипполит». Это окончание признания Федры в начале пьесы. Федра признается в своем проступке или, скорее, в любви к Ипполиту. Она признается своей служанке, которая в расиновской трагедии станет Эноной. Сделав это признание, она понимает, она, так сказать, запечатлевает осознание собственного проступка и бросает проклятие всем женщинам, осквернившим свое ложе.[10] Это проклятие она обосновывает трояко. Первый аргумент: женщины, оскверняющие свое ложе, подают дурной пример; и если знатные женщины не стесняются так поступать, то другие сделают это и подавно.[11] Второй аргумент: как смотреть в глаза обманутому спутнику, мужу? Самый мрак может заговорить. Нужно опасаться навлечь на супруга явный, публичный позор.[12] И наконец, в-третьих, проблема детей. Она говорит: «Пусть гордые / Свободной речью (*parrêsia*), с честью и достоинством / Живут в Афинах славных, не стыдясь за мать. / Ведь и смельчак, узнав про грех родителей, / Как подлый раб, униженно потупит взор».[13] Здесь говорится, что *parrêsia* в подобном случае является правом, осуществлять которое можно лишь при условии, что родители не совершили греха. Какого греха? Речь ни в коем случае не идет о проступке, лишающем гражданина его статуса, бесчестящем его и его потомков. Это нравственный проступок. Самое обстоятельство, что сын мог бы осознавать грехи матери или отца, делает его рабом, говорит текст. Согласно принципу, по которому для знатного человека не иметь возможности говорить значит быть рабом, сознания греха отца или матери довольно, чтобы сделать человека рабом и лишить его вольной речи. Итак, совершенно ясно, что *parrêsia* не дается одним лишь статусом. Хотя статус гражданина действительно необходим, обладание *parrêsia* предполагает еще и нравственные качества предков, семьи — а значит, и потомков. Чтобы обладать благами *parrêsia*, необходимо личностное качество.

Третий текст — это «Вакханки», [где] обнаруживается более маргинальное, чем в предыдущих текстах, и тем не менее любопытное употребление слова *parrêsia*. На сей раз слово употребляет посланец, то есть слуга, приносящий Пенфею довольно неприятные известия о творимых вакханками непотребствах. Этот слуга является к Пенфею и говорит ему: «...Мне хотелось бы узнать, / Могу ль свободно говорить (*parrêsia*) (о непотребствах вакханок)? Иль речь мне / Посдерживать?».[14] Потому что «ты на решенья скор, / Гневлив и самовластен, и мне страшно». На что Пенфей отвечает: «Все говори — в ответ не попадешь. / На правду ведь сердиться не пристало».[15] И действительно, наказаны будут вакханки. Перед нами использование слова *parrêsia*, на сей раз не отсылающее к статусу правителя или человека, что, будучи одним из первых граждан, встает, произносит речь, убеждает и руководит другими. Это *parrêsia* слуги, оказавшегося в ситуации, сходной с той, [в какой] оказалась Креуса. Он слаб, он стоит перед тем, кто сильнее его, а потому он страшится. Он страшится вызвать гнев того, к кому он обращается, и он, этот слуга, не хочет говорить того, что должен сказать, не будучи уверен, что за смелость, с какой он будет говорить (его *parrêsia*), его не накажут. Он хочет убедиться, что его не накажут, чтобы воспользоваться своей *parrêsia*. Пенфей отвечает как благоразумный государь: меня заботит лишь правда, и тебя не накажут за то, что ты сказал мне правду. Ты можешь говорить, не опасаясь меня, «на правду ведь сердиться не пристало». Говорящий правду слуга исполняет свой долг. Пенфей обещает, что его не накажут. Можно сказать, что они заключают паресиастический договор: если сильный хочет править как должно, ему придется согласиться, чтобы те, кто слабее его, говорили ему правду, даже если она неприятна.

Наконец, четвертый текст, где также используется слово *parrêsia*, несомненно, более значимый, чем три предыдущие, — это трагедия «Орест», начиная со строки 866. О чем говорится по ходу этой пьесы? Орест убил Клитемнестру, чтобы отомстить за смерть Агамемнона. А после убийства матери Орест схвачен аргивянами и приверженцами Клитемнестры. Он выставлен перед судом, точнее, перед собранием граждан Аргоса. Граждане Аргоса должны его судить. Они должны его

судить, и вот что рассказывает вестник, сообщающий эту новость Электре:

Когда ряды наполнились, герольда
Раздался крик: «Кто хочет говорить?
Вопрос: казнить иль не казнить Ореста,

Что мать убил?» [это именно та формулировка, что использовалась перед афинской *ekklêsia*, когда кого-нибудь судили за столь же серьезное преступление. Таким образом, ритуальная формулировка: кто хочет сказать речь? Тогда по очереди поднимаются четыре персонажа. — *М. Ф.*] Талфибий первый тут

Встает, с отцом твоим [Агамемноном. — *М. Ф.*]
громивший Трою [у Гомера
Талфибий — глашатай Агамемнона, пе-
редающий речь сильных, говорящий
от их имени. — *М. Ф.*].
Оратор был уклончив, как и все
Поклонники удачи: он искусно
Превозносил отца, но не решился
Хвалить Ореста — вкрадывались в речь
Слова о двух концах, он новый способ
Для родственных расчетов порицал, —
Не забывая партии при этом
Эгисфовой улыбки расточать.
Таков уж род их [глашатаев. — *М. Ф.*].
К сильному герольды
Душою льнут. Талфибию друзья —
Влиятельный да облеченный властью.
Царь Диомед [Диомед, который у Гомера славится и мужеством, и добрым советом. — *М. Ф.*] за ним в искусной речи
Советовал ваш [Электры и Ореста. — *М. Ф.*]
смертный приговор
Изгнанием сменить благочестиво.
Восторгов шум и ропота покрыл
Его слова. Но вот поднялся с места
Безудержным [мне кажется, перевод несколько искажает. — *М. Ф.*] и дерзким
языком (*parrêsia*)
Прославленный, навязанный аргосец.

Шум на руку ему, и слов своих
Он выбирать не любит, мастер судей
Самих еще запутать. (Мед в устах
И зло в душе — такой советчик язва.
Зато совет и умный и благой
Пусть не сейчас, но польза увенчает;
Властям судить оратора нельзя,
Не посмотрев, что выйдет, и советчик
Лишь по плодам познается, как врач.)
О каменной для вас с Орестом казни
Он вопиял, Тиндаром наущен.
Но вот встает оратор [чтобы бороться
с безудержным языком. — *М. Ф.*] —
не красавец,
Но крепкий муж [смелый человек:
andreios. — *М. Ф.*]: не часто след ноги
На площади аргосской оставляя,
Свою он землю пашет — на таких
Теперь страна покоится. Не беден
Он разумом, коль случай есть порой
Помериться в словесном состязанье,
А жизнию он — безупречный муж.
Оратор наш не смерти для Ореста
Потребовал — венца, что не сробел
Он за отца вступиться и пред казнью
Безбожницы лихой не отступил.
А то потом хоть и копья для битвы
Не доставай, походы позабудь.
Охотника всегда найдешь без мужа
В соблазны жен скучающих вводить —
И воину порочить ложе. Славно
Он говорил и добрым по душе.[16]

Добрым это по душе, но тем дело не кончилось.

Перед нами типичное изображение, верное представление процесса с известными ритуальными формулами. Четыре оратора берут слово (*logo khrêstai*: пользоваться *logos*'ом).[17] Во-первых, Талфибий, глашатай, то есть официальный представитель, передающий послания, говорящий от имени тех, кто осуществляет власть. Чужеземный посол, официальный представитель в городе и т. п. Его речь не свободна по определению, потому что его функция — передавать речь тех, кто

уже осуществляет власть. Следовательно, он не может встать и от своего собственного имени, от самого себя сказать: я намерен высказать свое мнение, и вот что я думаю. Его речь рабская, покорная, это речь уже сложившейся власти. Примечательно, что текст не говорит, что он высказал свое мнение на собрании. Текст говорит лишь, что его слова *dikhomuta*:[18] двусмысленные слова, которые могли бы удовлетворить династию Агамемнона, Ореста, Электры и т. п., поскольку они все еще сильны, но должны понравиться и Эгисфу. Таким образом, это высказывание, содержание которого *dikhomutos* (двусмысленно).

Лицом к лицу перед ним Диомед, также герой «Илиады», мифический герой, представляющий образец мужества и пример увлекающего за собой красноречия. Он высказывает взвешенное мнение — противопоставление с предыдущим персонажем весьма отчетливо. В то время как тот пользуется двусмысленным языком, Диомед избирает, так сказать, средний путь между двумя крайностями. В то время как [первый] впадает в обе крайности и старается угодить всем, Диомед избирает средний путь. Он не примыкает ни к сторонникам оправдания, ни к сторонникам смертного приговора, предлагая взвешенное, разумное решение — изгнание. В то время как *dikhomutha* Талфибия должны удовлетворить всех, умеренная и взвешенная речь Диомеда, напротив, должна расколоть слушателей надвое. Найдутся, говорит текст, те, кто его одобрят, и те, кто станут его порицать. Первый хочет угодить всем — это льстец. А второй, принимая средний путь, разделяет собрание [на тех], кто одобряет, и тех, кто порицает.

Это два гомеровских персонажа, взятые из легенды. В противоположность им два следующих персонажа заимствованы непосредственно из истории Афин того времени, когда писалась пьеса. Пьеса, к которой мы сейчас обратимся, написана в 408 г., то есть десять лет спустя после «Иона», те десять лет, [за которые] проблема *parrêsia*, проблема *politeia* и *dunasteia*, проблема осуществления власти при афинском общественном устройстве приобрели новое значение, напряженность и драматичность. Во всяком случае, перед нами два персонажа, представляющие собой реплику и гражданскую версию (я хотел сказать: буржуазную, современную) двух гомеровских

персонажей (героя и глашатая, Диомеда и Талфибия). Что это за реплика?

Как характеризуется схолиаст с безудержным языком (греческая традиция говорит, что этот персонаж с безудержным языком является копией, карикатурой на известного демагога по имени Клеофонт[19])? Он характеризуется своими дерзостью и отвагой. Он характеризуется тем, что он и аргосец, и не аргосец, и тем, что он навязан городу. Перед нами встает проблема: настоящий паресиаст, тот, кто пользуется *parrêsia*, должен быть полноправным, коренным гражданином. Как и династия Эрехтея, он должен родиться здесь. Те, кто получил право гражданства впоследствии, кто ассимилирован задним числом, тогда как их семья не принадлежала к числу граждан, не могут как следует и надлежащим образом осуществлять *parrêsia*. Третья черта, упоминаемая в тексте: его *parrêsia* есть *amathês*, то есть неразумная, грубая, неотесанная.[20] Если *parrêsia* оказывается *amathês*, она не отмечена истиной. Он не способен говорить разумным *logos*'ом, которым говорит правда. На что же она годится? Она способна убеждать (*pithanos*), говорит текст.[21] Она может воздействовать на слушателей, может увлечь их, может подвести их к решению. Но не может вынести его, потому что это требует высказывания правды. Она подводит к решению, не будучи в силах сказать правду ни одним из способов — лестью, риторикой, страстью и т. п. В этом причина ее неудачи.

Что касается четвертого персонажа, это также явный современник, которому не дали имени, поскольку это типический персонаж, если угодно, персонаж социальный, и его характеристика весьма примечательна. Во-первых, внешность у него не броская. А значит, он не может сыграть ни на своем телосложении, ни на физической внушительности. Что же у него есть взамен? *Andreios*: он мужествен. Под мужеством подразумеваются две вещи: с одной стороны, как показывает текст, это физическая мужественность, мужественность солдата, способного защищать свою землю (об этом говорится в тексте); и к тому же, он готов принять участие в состязании ораторов. То есть это военное мужество против врагов, а также гражданское мужество перед лицом соперников, перед лицом внутренних врагов города, перед лицом тех, что всегда готовы льстить черни.

Вторая черта — это *akeraios*,[22] то есть чистый, незапятнанный, безупречный. Это указывает одновременно и на безупречность его поведения, и на проявляемую им заботу о справедливости. Наконец, он *xunetos*, благоразумен.[23] Здесь сходятся благоразумие (интеллектуальное качество), нравственное качество и мужество — три основных добродетели, признаваемые традицией. Однако к этим трем добродетелям, обеспечивающим подлинную *parrêsia*, прибавляется любопытная социальная и политическая характеристика. Об этом человеке, наделенном всеми достоинствами, текст говорит, во-первых, что он редко бывает в городе и на *agora*. То есть он не собирается заседать там постоянно, непрестанно высказывая и навязывая свое мнение и тратя время в бесплодных спорах. Во-вторых, это *autourgos*: тот, кто работает своими руками. Это не сельскохозяйственный рабочий, не слуга, но мелкий собственник, ходящий за плугом и владеющий земельным участком, который он обрабатывает и за который сражается. Об этом упоминается в тексте, говорящем: он из тех людей, на ком покоится земля (*gê*). Здесь противопоставляются *agora* и *gê*: *agora* как место бесплодных политических споров и ненужного соперничества и *gê* — земля, которую возделывают, которая есть богатство самой почвы и за которую готовы сражаться. И то, что этот *autourgos*, этот скромный крестьянин, готовый сражаться за свою землю, является положительным политическим ориентиром Еврипида — имеющего в виду Пелопоннесскую войну и все ее сражения — подтверждается существенным аргументом, приводимым этим *autourgos*'ом в пользу Ореста: убивая Клитемнестру, Орест мстил за всех солдат, чьи жены изменяют им, когда те уходят на войну. Учитывая все, что могло говориться об Оресте в традиции греческой трагедии, а особенно у Эсхила, можно подумать, что этот аргумент не так уж значим. И тем не менее он весьма любопытен, поскольку позволяет обозначить целую категорию мелких землевладельцев, политическое движение которых в то время было весьма значимым для Афин, стремившихся сохранить свою власть. В этом пассаже Еврипид ясно указывает, что городская *dunasteia*, реальное осуществление власти не будет отдано тем, кто целыми днями слоняется по *agora* или прогуливается по городу, но останется за *autourgoi*, теми, кто работает своими руками на собственном

поле и готовы защищать город. Кстати, именно с этим было связано множество реформистских проектов той эпохи, которые можно назвать реакционными, направленных против афинской демократии или демагогии. В особенности реформистский проект Ферамена.[24]

Итак, что происходит после столкновения этих четырех персонажей (двух мифических персонажей, с одной стороны, и двух персонажей, скажем так, современных, демагога и мелкого собственника), что решает собрание? *Autourgos* произнес свою речь. «Славно / Он говорил и добрым по душе».[25] Тогда встает Орест и представляет собственную защиту. Вот каковы исход и вердикт. Орест «не убедил собранья, и толпу / Другой увлек оратор — жаждой крови».[26] Таким образом, Орест приговорен к смерти. Почему? Потому что победа досталась плохому оратору, который использовал *parrêsia* невежественно, не будучи отмечен *logos*'ом разума и истины. В этой пьесе, написанной и поставленной через десять лет после «Иона», такая победа показывает дурную сторону *parrêsia*, ее темный и мрачный профиль. Ион так долго добивался *parrêsia* и без нее не хотел возвращаться в Афины, поскольку он должен был основать демократию, а демократия в свою очередь должна была дать место *parrêsia*. Этот позитивный кругооборот, конститутивный для желанной демократии, кругооборот *parrêsia* и общественного устройства города, теперь разрывается. Связь *parrêsia*/демократия — проблематичная, трудная, опасная связь. Дурная *parrêsia* побеждает демократию. Эту проблему двусмысленности *parrêsia*, поставленную в тексте, я и хотел бы теперь рассмотреть.

Примечания

[1] «Нигде в такой степени и с такою строгою последовательностью, как в государственном устройстве ахеян, не были осуществлены равенство, свобода и вообще истинное народоправство» (*isêgorias kai parrêsias kai katholou dêmokratias alêthinês sustêma kai proairesin eilikrinesteran ouk an heuroi tis tês para tois Akaiois huparkhousês*)». (*Polybe.* Histoires. Livre II, 38, 6 / Trad. P. Pédech. Paris: Les Belles Lettres, 1970. P. 83.) (*Полибий.* Всеобщая история. С. 233). См. примеч. к лекции 12 января, с. 87 наст. изд.

[2] *Euripide.* Ion. Vers 595 // Tragédies. T. III / Trad. H. Grégoire. Éd. citée. P. 208 (*Еврипид.* Ион. С. 255).

[3] *Euripide.* Les Suppliantes. Vers 238–245 // Tragédies. T. III / Trad. H. Grégoire. Éd. citée. P. 112 (*Еврипид.* Просительницы / Пер. С. Шервинского // Трагедии. В 2 т. М.: Искусство, 1980. Т. 2. С. 524–525).

[4] *Euripide.* Ion. Vers 597–602 / Éd. citée. P. 208 (*Еврипид.* Ион. С. 255).

[5] Ibid. Vers 602–603.

[6] Здесь уместно вспомнить предложенный Фуко в сентябре 1972 г. проект «династического знания» (исследование «отношений, существующих между наблюдаемыми в культуре большими дискурсами и историческими, экономическими, политическими условиями их возникновения и их формации». (De l'archéologie à la dynastique // Dits et Écrits. T. II, N 119. P. 406).

[7] Это различие проводится, в частности, у Клода Лефорта в «Permanence du théologico-politique?» (1981) и в «La Question de la démocratie» (1983). Эти тексты перепечатаны в «Essais sur le politique» (Paris: Le Seuil, 1986).

[8] *Euripide.* Les Phéniciennes. Vers 388–394 // Tragédies. T. V / Trad. H. Grégoire & L. Méridier. Paris: Les ells Lettres, 1950. P. 170 (*Еврипид.* Финикиянки / Пер. И. Анненского // Трагедии. В 2 т. М.: Искусство, 1980. Т. 2. С. 163).

[9] «Удел рабов (*doulou tod' eipas*) – трусливо прятать мысли» (Ibid. Vers 392).

[10] «О, будь проклята / Негодница, что первая с любовником / Супруга обманула!» (*Euripide.* Hippolyte. Vers 407–409 // Tragédies. T. II / Trad. L. Méridier. Éd. citée. P. 45; *Еврипид.* Ипполит / Пер. С. Апта // Трагедии. В 2 т. М.: Искусство, 1980. Т. 1. С. 189).

[11] «Это бедствие / Пошло с верхов и женский погубило пол. / Ведь если благородных тешит гадкое, / То подлых и подавно — уж таков закон» (Ibid. Vers 409–412 (Там же)).

[12] «О пеннорожденная / Владычица Киприда, как глядят они / В глаза мужьям без страха? Ведь и мрак ночной / И стены, преступленья соучастники, / Их выдать могут!». (Ibid. Vers 415–418).

[13] Ibid. Vers 421–423.

[14] *Euripide.* Les Bacchantes, Vers 668 // Tragédies. T. VI[2] / Trad. H. Grégoire. Paris: Les ells Lettres, 1968. P. 269 (*Еврипид.* Вакханки / Пер. И. Анненского // Трагедии. В 2 т. М.: Искусство, 1980. Т. 2. С. 404).

[15] Ibid. Vers 669–673.

[16] *Euripide.* Oreste. Vers 884–930 // Œuvres completes. T. VI / Trad. F. Chapouthier & L. Méridier. Paris: Les ells Lettres, 1973. P. 67–69 (*Ев-*

пид. Орест / Пер. И. Анненского // Трагедии. В 2 т. М.: Искусство, 1980. Т. 2. С. 339–341).

[17] «Раздался крик: "Кто хочет говорить? (*tis khrêzei legein*)"» (Ibid. Vers 8845. P. 67 (Там же. С. 339)).

[18] «Оратор был уклончив, как и все / Поклонники удачи». (Ibid. Vers 889–890. P. 68 (Там же)).

[19] См. об этом персонаже: «искусный ритор, по матери фракиец, обманным путем, как говорит Эсхин, затесавшийся в ряды граждан». («Примечание» к «Оресту». Éd. citée. P. 8).

[20] «Шум на руку ему, и слов своих / Он выбирать не любит (*kamathei parrêsia*)». (*Euripide.* Oreste. Vers 905. Éd. citée. P. 68 (*Еврипид.* Орест. С. 340)).

[21] «Мастер судей / Самих еще запутать». (Ibid. Vers 906).

[22] «А жизнию он – безупречный муж». (Ibid. Vers 922).

[23] «Не беден / Он разумом (*xunetos de*)» (Ibid. Vers 921).

[24] Афинский политический деятель Ферамен был одним из лидеров консервативной партии, враждебно настроенной по отношению к Периклу. После государственного переворота 411 г. принимал участие в составлении новой конституции.

[25] *Euripide.* Oreste. Vers 931 / Éd. citée. P. 69 (*Еврипид.* Орест. С. 341).

[26] Ibid. Vers 943–945. P. 70 (Там же).

Лекция от 2 февраля 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Прямоугольник parrêsia: *формальное условие / фактическое условие / условие истины / нравственное условие. — Пример правильного функционирования демократической* parrêsia *у Фукидида: три речи Перикла. — Плохая* parrêsia *у Исократа.*

Теперь я хотел бы коротко упомянуть о проблеме, которую можно назвать отчуждением *parrêsia*, или отчуждением отношений между *parrêsia* и демократией. Представив этот процесс схематически, можно говорить о конститутивном прямоугольнике *parrêsia*.

На одной вершине прямоугольника можно расположить демократию, понимаемую как равенство, признаваемое за всеми гражданами, и предоставляющую каждому из них свободу говорить, высказывать свое мнение, участвовать в принятии решений. Без такой демократии не может быть *parrêsia*. Вторая вершина прямоугольника: то, что можно назвать игрой влиятельности и превосходства, то есть проблемой тех, кто, произнося речи перед другими, заставляют себя слушать, убеждают, руководят и командуют ими. Полюс демократии, полюс влияния. Третья вершина прямоугольника: высказывание правды. Чтобы *parrêsia* была хорошей *parrêsia*, нужна не только демократия (формальное условие), нужно не только влияние, выступающее фактическим условием. Нужно еще, чтобы эти влияние и произнесение речей были связаны с неким высказыванием правды. Нужно, чтобы *logos*, осуществляющий власть и влияние, *logos* тех, кто влияет на город, был дискурсом исти-

ны. Это третья вершина. И наконец, четвертая вершина: поскольку свободное осуществление права говорить, когда пытаются убеждать правдивой речью, имеет место лишь при демократии (см. первую вершину), оно принимает форму поединка, соперничества, противостояния, требующего от тех, кто хочет быть правдив, проявить мужество (нравственная вершина). Формальное условие: демократия. Фактическое условие: влияние и превосходство некоторых. Условие истины: необходимость разумного *logos*'а. И наконец, нравственное условие: мужество, стойкость в борьбе. Именно этот четырехугольник, имеющий конституциональную вершину, вершину политической игры, вершину политическую и вершину мужества, как мне кажется, и образует *parrêsia.*

[...] Как осмысляется, как анализируется то, что должно быть хорошей *parrêsia*, те условия, при которых возможны справедливые отношения между *politeia* и *parrêsia*, между демократией и *parrêsia* в ту эпоху, к которой мы обращаемся, — в период окончания Пелопоннесской войны, когда Афины сталкиваются с внешними неудачами, с одной стороны, и с внутренней борьбой между приверженцами радикальной демократии и сторонниками демократии умеренной, или аристократической реакции — [с другой]? И почему ничего не выходит у *parrêsia* с демократией, и откуда столь отвратительные результаты, что констатируются и разоблачаются в «Оресте» Еврипида в 408 г.?

Во-первых, хорошее функционирование *parrêsia*. Как она функционирует, в чем она заключается, как можно описать правильные отношения между демократией и *parrêsia*? Мне кажется, в текстах Фукидида, посвященных Периклу и периклловой демократии, обнаруживается очень ясная модель, очень точное описание, хотя слово *parrêsia* в этих пассажах и не используется. Мне представляется, что периклова демократия предстает здесь моделью правильного сочетания демократической *politeia* и политической деятельности в целом, пронизанной *parrêsia*, которая в свою очередь отмечена *logos*'ом истины. Во всяком случае, это правильное сочетание демократического общественного устройства с высказыванием правды в игре *parrêsia* ставит проблему: как демократия может поддерживать правду? — проблема немаловажная. Итак, эти три

большие речи (речь о войне, речь о смерти и речь о чуме), что Фукидид вкладывает в уста Периклу в книге II «Пелопоннесской войны» (оставим в стороне очевидный вопрос о том, имеем ли мы дело с речью Перикла или с речью Фукидида — для того, о чем я вам хочу сказать, это не так уж важно, а интересует меня представление игры между демократией и *parrêsia* в конце V в.), эти три речи, как мне кажется, дают пример того, что Фукидид представляет как их правильное сочетание.

Во-первых, речь о войне. Вы найдете ее в разделе 139 и далее, в книге I «Пелопоннесской войны». Речь идет вот о чем: спартанские послы пришли в Афины и попросили афинян не только ограничиться, но и отказаться от некоторых из их имперских завоеваний в Греции. Своего рода ультиматум. Фукидид описывает собрание: «Тогда афиняне созвали по этому вопросу народное собрание (*ekklêsian*), и было решено, обсудив все обстоятельства, дать лакедемонянам окончательный ответ. Мнения многочисленных ораторов, выступавших на собрании, разделились: одни были за войну, между тем как другие считали, что мегарское постановление не должно быть помехой миру и его следует отменить».[1] Перед нами представление или, в конце концов, обозначение того, что я назвал вершиной *politeia* в игре *parrêsia*. В Афинах действует демократия, и люди сходятся на собрание, где каждый присутствующий волен произнести речь. В этом пассаже весьма точно обозначены *politeia* и *isêgoria*. После того как все высказались и мнения разделились, «выступил Перикл, сын Ксантиппа, в то время — первый человек в Афинах, одинаково выдающийся как оратор и как государственный деятель, и обратился к собранию с такой речью».[2] Теперь перед нами вторая вершина прямоугольника, о котором я только что говорил, вершина влияния. При демократической *politeia*, дающей каждому право говорить, некто может осуществлять влияние словом и делом. И действительно, здесь говорится, что это самый влиятельный человек в Афинах. Вы, конечно, скажете, что это совсем другое дело, ведь я подчеркивал, что власть одного не может осуществляться через *parrêsia*. Для *parrêsia* необходимо соперничество между разными лицами, нужна не монархическая или тираническая власть, но некоторое количество наиболее влиятельных людей первого ряда. Действительно (сейчас мы вернемся к

тому, что говорит Фукидид), парадокс и одновременно гений Перикла в том, что он в одно и то же время был самым влиятельным человеком, одиночкой, и тем не менее осуществлял свою власть через *parrêsia*, не тиранически или монархически, но именно демократически. Так что один лишь Перикл, не имея себе равных по влиятельности, представляет модель правильного функционирования, правильного сочленения *politeia/parrêsia*. Таким образом, Перикл представляет вершину влияния в фигуре *parrêsia*. И вот что говорит Перикл, по крайней мере вот как он начинает: «Я всегда держусь, афиняне, такого мнения, что не следует уступать пелопоннесцам, хотя и знаю, что люди с бульшим воодушевлением принимают решение воевать, чем на деле ведут войну, и меняют свое настроение с переменой военного счастья. Но я и теперь вижу, что должен вам посоветовать то же или почти то же, что и ранее».[3] Перикл говорит: Я высказываю свое мнение и даю вам благой совет: не следует уступать пелопоннессцам. Советы, что я вам должен дать, все те же. То есть он намерен держать перед афинянами не только речь о политической рациональности, правдивую речь, но речь, которая, так сказать, рекламирует его самого, с которой он ассоциируется. Или, вернее, он держит речь, характеризующую его как человека, поистине всю жизнь придерживавшегося этого дискурса истины. На протяжении всей своей политической карьеры он поистине был тем, кто говорит правду. Здесь перед нами третья вершина — вершина дискурса истины. Зачин речи продолжается так: «Я считаю справедливым, чтобы те из вас, кто согласился с общим решением, поддержали его, даже если нас постигнет неудача, а в случае успеха не приписали его своей проницательности. Ведь исход событий так же нельзя предвидеть, как проникнуть в человеческие мысли. Поэтому мы и непредвиденные бедствия обычно приписываем случайности».[4] О чем говорится в конце зачина перикловой речи? Здесь говорится о риске. Человек поднимается и, говоря правду, заявляет: вот мое мнение, оно повлечет за собой решение собрания и города: возможно, дело обернется не так, как предполагается. И что же тогда должно произойти? Граждане должны обратиться против того, кто спровоцировал эту неудачу? Я хочу, говорит Перикл, чтобы в случае неудачи вы не обернулись против меня, а в случае успе-

ха не приписывали заслугу победы себе. Иначе говоря: если вы хотите, чтобы мы были едины в случае победы, мы должны быть солидарны и в случае, если потерпим неудачу, а значит, чтобы вы не наказывали меня одного за то решение, что мы примем вместе после моих убеждений и благодаря моей правдивой речи. Как видите, здесь появляется проблема риска, проблема мужества, проблема того, что произойдет между тем, кто добился этого решения, и последовавшими за ним людьми. Это рискованная игра, игра опасности, мужества, на которую указывает паресиастический договор, немного напоминающий то, о чем мы говорили в связи с пьесой Еврипида. Это паресиастический договор: я говорю вам правду; но, если вы ей последуете, знайте, что вы будете едины, что бы за этим ни последовало, и что я не останусь единственным ответчиком.

В этой речи или, скорее, в прелиминариях к этой речи, как ее передает Фукидид, и в самом зачине этого текста присутствуют четыре элемента, образующие то, что я назвал прямоугольником *parrêsia*. Можно сказать, что эта речь, ее зачин, представляет собой сцену хорошей и великой *parrêsia*, где в рамках *politeia* — то есть при соблюдении демократии, позволяющей говорить каждому, — *dunasteia*, влияние тех, кто стоит у руля, осуществляется в дискурсе истины, которая их личностно характеризует и с которой они ассоциируются, идя на определенный риск и оговаривая соучастие убеждающих и убеждаемых. Такова хорошая *parrêsia*, таково правильное сочленение демократии и высказывания правды. Вот что касается речи о войне.

Затем наступает черед речи о мертвых, когда Афины, после года войны, совершают похоронную церемонию. Быть может, эта речь не столь интересна для проблемы *parrêsia*. Мы находим ее в книге II, раздел 35 и далее. Афины хоронят мертвых и поручают Периклу как самому влиятельному человеку в городе произнести похвальное слово в их честь. И, восхваляя мертвых, или, вернее, для того чтобы восславить мертвых, Перикл начинает с того, что восхваляет сам город. В этой похвале городу Перикл прежде всего напоминает, что «в частных делах все пользуются одинаковыми правами по законам [это принцип *isonomia*: законы одни для всех. — *М. Ф.*]. Что же до дел государственных, то на почетные государственные должности выдвигают каждого

по достоинству, поскольку он чем-нибудь отличился не в силу принадлежности к определенному сословию, но из-за личной доблести».[5] Здесь очень точно выражена игра *isêgoria* и *parrêsia*, о которой я вам говорил, — *isêgoria*, удостоверяющей, что человек имеет право говорить не просто в силу рождения, удачи или богатства. Говорить может всякий, и тем не менее при участии в общественных делах определенное влияние достигается личными заслугами, и это влияние есть благо, поскольку именно оно служит гарантией сохранения демократии. Примечательно, что прямо перед этим пассажем Перикл говорит, что Афины заслуживают имя демократии. Почему Афины заслуживают имя демократии? Потому, говорит он, что город управляется в общих интересах, а не в интересах меньшинства.[6] Примечательно, что Перикл не говорит, будто демократия определяется тем, что власть распределена между всеми в равной степени. Он говорит не о том, что демократия — это когда всякий может говорить и высказывать свое мнение, но что город управляется в общих интересах. То есть Перикл ссылается на великую традицию *parrêsia*, о которой я вам говорил, где, опираясь на демократическую структуру и говоря правду, тот, у кого хватает мужества произнести правдивую речь, оказывает влияние, благодаря чему город принимает решение, наилучшее для всех. Это и можно назвать демократией. В общем, демократия — это утверждение равенства для всех, опирающееся на демократическую конституцию в узком смысле этого термина. Контуры *parrêsia*: влияние, правдивая речь, мужество, а значит, формулирование и утверждение общего интереса. Таковы общие контуры демократии, таково сочленение *politeia/parrêsia*.

Наконец, третья речь Перикла у Фукидида — это драматическая речь о чуме. Чума опустошает Афины, что умножает неудачи, военные поражения. Афиняне оборачиваются против Перикла. Перед нами четвертая вершина — риск. Паресиастический договор, который Перикл предложил афинянам в зачине первой речи, речи о войне, нарушается. Афиняне преследуют Перикла. Они посылают послов к лакедемонянам, чтобы заключить мир за спиной у Перикла, и в этот момент Перикл, все еще остающийся стратегом, созывает собрание — в своей речи, начинающейся в разделе 60 книги II «Пелопоннесской войны», он говорит: «Я ожидал вашего негодования против меня [он знал о

такой возможности и хотел ее предотвратить в начале своей речи о войне. — *М. Ф.*], понимая его причины, и созвал народное собрание, чтобы упрекнуть вас, разъяснив [напомнив о произнесенной речи, а также об истории Афин и о правильном функционировании демократии], в чем вы несправедливы, гневаясь на меня и уступая бедствиям».[7] Этот пассаж любопытен тем, что здесь мы видим, как политический деятель, предложивший паресиастический договор в первой речи, когда граждане оборачиваются против него, вместо того чтобы льстить им или перекладывать ответственность за случившееся на что-то или на кого-то другого, возвращает им их упреки. Вы упрекаете меня, а я упрекаю вас. Вы упрекаете меня в принятых решениях и в бедствиях войны, а я обращаюсь к вам и, вовсе не собираясь вам угождать, бросаю вам те упреки, что должен бросить. Это смелое обращение человека, говорящего правду, когда паресиастический договор нарушен, характеризует подлинный смысл *parrêsia* при демократии.

Немного дальше Перикл представляет афинянинам свой собственный портрет. Он говорит (все в том же пассаже по поводу упреков): «Вы раздражены против меня, человека, который, я думаю, не хуже, чем кто-либо другой [классическая формула и литота, чтобы сказать: я выше — отсылка к влиянию. — *М. Ф.*], понимает, как следует правильно решать государственные дела, и умеет разъяснить это другим, который любит родину и стоит выше личной корысти».[8] В этой фразе можно усмотреть указание на определенные качества политического, демократического деятеля и паресиаста: он видит, в чем общий интерес, он способен выразить свою мысль речью. Паресиаст — обладатель правдивой речи, а пользуется он ею, чтобы управлять городом. Он развивает те качества, которые он перечислил и приписал себе: «Ведь тот, кто хорошо разбирается в деле, но не может растолковать это другому, — говорит он, — не лучше того, кто сам ничего не соображает». Он хочет сказать: политический деятель должен не только знать, в чем состоит благо, но и ясно говорить о нем и объяснить его своим согражданам, то есть иметь мужество сказать о нем, даже если это кому-то не нравится, и суметь показать его в *logos*'е, в речи столь убедительной, чтобы граждане ему подчинились и пошли за ним. «Тот, кто хорошо разбирается в деле, но не может растолковать это другому, не лучше

того, кто сам ничего не соображает; кто может и то и другое [распознать общественную пользу и растолковать ее. — *М. Ф.*], обладая талантом и красноречием, но к городу относится недоброжелательно, не станет подавать добрые советы как любящий родину [помимо знания и умения говорить нужно третье условие — иметь мужество сказать об этом, но не иметь дурных намерений по отношению к родине, а значит, посвятить себя общему интересу. — *М. Ф.*]; наконец, если человек любит родину, но не может устоять перед подкупом, то он может все продать за деньги».[9] Следовательно, нужны не только эти три условия (видеть истину, уметь о ней сказать, служить общему интересу), нужно еще быть нравственно стойким, нравственно честным и неподкупным. Обладая этими четырьмя качествами, политический деятель может посредством своей *parrêsia* осуществлять влияние, необходимое для управления демократическим городом — несмотря на демократию или благодаря ей. «Поэтому, — говорит Перикл, — если вы позволили мне убедить вас начать войну, так как считали, что я обладаю хоть в какой-то мере больше других [опять-таки, притязание на влияние. — *М. Ф.*] этими качествами государственного человека [знание, способность говорить, служение государственному интересу, неподкупность. — *М. Ф.*], то теперь у вас нет оснований обвинять меня, будто я поступил неправильно».[10] В этой драматической ситуации, когда ему угрожают афиняне, Перикл выдвигает теорию правильного сочетания демократии и *parrêsia* как высказывания правды, с необходимостью предполагающего влияние одних на других. Вот образ хорошей *parrêsia*, предлагаемый Фукидидом.*

---

* Рукопись уточняет:

«Риск и опасности *parrêsia*: подлинная демократия (*alêthinê dêmokratia*) должна давать каждому право говорить, игра должна быть открытой, чтобы некоторые могли выделиться и оказывать влияние. Разумеется, эта игра не терпит тирании (см. Этеокл/Полиник). Но демократия такого не допускает: противящегося мнению большинства человека изгоняют или наказывают. Между тем, следует отметить, что перенос проблемы влияния мужественного парресиаста из демократии в автократию (речь идет о том, чтобы осуществлять на душу государя необходимое влияние, о правдивой речи, каковую тот должен выслушать для того, чтобы его могли наставить и убедить, о риске, какому подвергается советчик, противящийся государю и заставляющий его принять

Есть здесь и образ плохой *parrêsia*, не работающей при демократии и не соответствующей ее принципам. И этот образ плохой *parrêsia* завладеет умами после смерти Перикла — человека, всегда наилучшим образом сочетавшего *parrêsia* и демократию. После смерти Перикла Афины предстанут в собственных глазах городом, где демократия и *parrêsia*, демократия и высказывание правды не могут комбинироваться и сочетаться так, чтобы это было приемлемым и позволило выжить самой демократии. Это представление, этот образ плохой сочетаемости демократии и правды, демократии и высказывания правды обнаруживается в целом ряде текстов, два [из которых] кажутся мне особенно значимыми и ясными. Один из них — у Исократа (в начале «Peri tês eirênês», «Трактата о мире»); другой — у Демосфена, в начале третьей «Филиппики», но можно найти и много других. *Я хотел бы зачитать вам несколько пассажей* из начала речи Исократа «О мире», где он показывает, что и почему не так. И вы увидите, насколько близок этот текст к представлению о дурной *parrêsia*, которое я взял из трагедии Еврипида «Орест».

В самом начале этого трактата, где речь идет о возможности мира, предложенного афинянам, сторонник мира Исократ говорит: «Я вижу, что вы [он обращается к собранию. — *М. Ф.*] не проявляете к ораторам равного внимания; что одним вы уделяете свое внимание, тогда как других вы не терпите. Ничего удивительного, впрочем, в том, что вы поступаете так: ведь вы всегда прогоняли всех ораторов кроме тех, что говорят в согласии с вашими желаниями».[11] Перед нами плохая *parrêsia*, когда против некоторых ораторов принимаются определенные меры или когда им угрожают такими мерами, как изгнание, ссылка, остракизм, а в некоторых случаях может дойти (Афины так уже поступали и будут поступать впредь) до смерти. Нет хорошей *parrêsia*, а значит, не будет правильного сочленения демократии и высказывания правды, поскольку угроза смерти ведет к отказу от правды. Немного дальше, в параграфе 14 той же

решение, которое может оказаться дурным) совершался по большей части философами. Проблема *parrêsia* развивалась также в искусстве управлять независимо от морали и воспитания государя в XVI–XVII вв. в связи с государственными интересами».

«Речи о мире», Исократ говорит об этом: «Я хорошо знаю, сколь опасно противиться вашему образу мыслей, как и то, что при демократии не находится места для свободы слова, разве что для людей безрассудных, которые о вас нисколько не заботятся, да в театре для авторов комедий. Как раз самым опасным из всех, которые выставляют перед другими греками изъяны государства [то есть авторам комедий, показывающим грекам изъяны государства. — *М. Ф.*], даете вы свое признание, не давая его тем, кто приносит вам пользу, тем же, кто вам выговаривает и вас упрекает, вы выказываете такую же неприязнь, как тем, кто вредит государству».[12] Другими словами, вопрос, который здесь ставится — это вопрос о месте критики. Исократ упрекает афинян в том, что они приемлют определенное представление о собственных недостатках, о своих изъянах, лишь бы оно имело место в театре и в форме комедии. Такую критику афиняне приемлют, хотя фактически она осмеивает их в глазах других греков. Зато афиняне не выносят никакой критики в рамках политики, в форме упрека, прямо бросаемого оратором на собрании. Они избавляются от поступающих так ораторов или политических деятелей. Это первая причина, по которой *parrêsia* и демократия больше не уживаются и не идут рука об руку, не включаются одна в другую, как это грезилось или как это проглядывалось на горизонте трагедии «Ион».

Однако к этой негативной стороне, к этой отрицательной причине следует добавить и положительные причины: если между *parrêsia* и демократией больше нет согласия, то не просто потому, что высказывание правды изгоняется, уступая место имитации, подделке под высказывание правды. Этой подделкой под высказывание истины как раз и является речь льстецов. Что такое льстивая, демагогическая речь? Здесь можно сослаться на текст Исократа, упоминающий льстецов: «Вы добились того, что профессиональные ораторы направляют свою ловкость не на пользу государству, но на произнесение речей, угодных вам. К этому стремится теперь большинство из них. Ведь ни для кого не секрет, что вы с бульшим удовольствием слушаете тех, кто призывает вас к войне, чем тех, кто склоняет вас к миру».[13] Я вкратце остановлюсь на присутствующих в тексте элементах. [Если резюмировать], в чем заключается эта плохая *parrêsia*, которая,

подобно плохой монете, занимает место хорошей *parrêsia*, вытесняя ее?

Во-первых, она характеризуется тем, что говорить может кто угодно. Это [уже не те], кто обладал старыми дедовскими правами по рождению, а главное, по принадлежности к почве — принадлежности к почве, присущей благородным, но также, как мы только что видели, мелким крестьянам, — это уже не принадлежность к почве и традиции, это уже не качества вроде тех, что были присущи Периклу (личностные достоинства, нравственная неподкупность, рассудительность, самоотверженность и т. п.), квалифицирующие говорящего и придающие ему влиятельность. Отныне в силу конституционного права может говорить кто угодно. Неважно, кто говорит и каково его происхождение. Даже те, кто стал гражданами недавно, как Клеофонт, могут осуществлять влияние. Таким образом, это худшие, а не лучшие. Влияние также переворачивается. Во-вторых, этот неизвестно откуда взявшийся дурной паресиаст говорит то, что он говорит, не потому, что считает свое мнение правильным, не потому, что он достаточно умен, чтобы его мнение соответствовало истине и тому, что всего лучше для рода. Он говорит лишь постольку, поскольку сказанное им представляет наиболее расхожее мнение, мнение большинства. Другими словами, в отличие от влияния правдивой речи, чье угодно дурное влияние достигается за счет соответствия тому, что может сказать или подумать любой. Наконец, третья черта плохой *parrêsia* заключается в том, что эта фальшивая речь об истине не основывается на личном мужестве того, кто, подобно Периклу, мог выступить против народа и в свою очередь бросать ему упреки. Вместо такого мужества мы обнаруживаем людей, стремящихся к одному: обеспечить собственную безопасность и упрочить свой успех тем удовольствием, что они доставляют своим слушателям, польстив их чувствам и мнениям. Плохая *parrêsia*, вытесняющая хорошую, — это «все» или «неважно кто», говорящие о чем угодно, лишь бы это хорошо воспринял кто угодно, то есть все. Таков механизм плохой *parrêsia*, означающий по сути вытеснение высказывания правды из функционирования демократии.

То, что я хотел вам сегодня сказать, можно резюмировать следующим образом. Мне представляется, что проблема пло-

хой *parrêsia*, появившаяся на рубеже V и IV вв. в Афинах, [а в более общем смысле] проблема *parrêsia*, хорошей или плохой, это, в сущности, проблема необходимого, но всегда неустойчивого различия, вводимого в структуру демократии правдивой речью. С одной стороны, при демократии не может быть правдивой речи, свободного осуществления правдивой речи, доступности правдивой речи для всех. Но (здесь отношения между правдивой речью и демократией становятся трудными и проблематичными) необходимо признать, что при демократии правдивая речь не распределяется и не может распределяться в форме *isêgoria*. Не потому, что все могут говорить, что все могут говорить правду. Правдивая речь не вводит различие, или, скорее, она связана одновременно и в своих условиях, и в своих следствиях с различием: лишь некоторые могут говорить правду. И поскольку лишь некоторые могут говорить правду, с того момента, как высказывание правды возникает в пространстве демократии, начинается различие во влиянии, которое одни оказывают на других. Правдивая речь, появление дискурса истины — это самый корень процесса руководства (gouvernementalité). Если демократией можно управлять, то именно благодаря правдивой речи.

Теперь возникает новый парадокс. Первый заключался в следующем: высказывание правды возможно лишь при демократии, однако оно вносит в демократию нечто совершенно отличное и несовместимое с эгалитарной структурой. Но в той мере, в какой это действительно высказывание правды, или хорошая *parrêsia*, она позволяет демократии существовать, длиться. Чтобы демократия могла двигаться своим курсом, чтобы она смогла вынести все превратности, случайности, противостояния, войны, должно иметь место высказывание правды. Таким образом, демократия существует лишь благодаря высказыванию правды. Но, с другой стороны, поскольку высказывание правды при демократии совершается лишь в противостоянии, в конфликте, в столкновении, в соперничестве, демократия всегда представляет для него опасность. И это второй парадокс: нет демократии без высказывания правды, поскольку без него она бы погибла; но смерть высказывания правды, возможность этой смерти, сведения высказывания правды к молчанию, заложены в демократии. Без высказыва-

ния правды нет демократии, однако оно вносит раскол в демократию. Без демократии нет высказывания правды, но демократия угрожает самому ее существованию. Эти два великих парадокса, как мне представляется, находятся в самом центре отношений между демократией и высказыванием правды, между *parrêsia* и *politeia*: между *dunasteia*, связанной с высказыванием правды, и *politeia*, связанной с равномерным распределением власти. Мне кажется, что в нашу эпоху, когда мы любим ставить проблемы демократии в терминах распределения власти, самостоятельности каждого при осуществлении власти, в терминах прозрачности и непрозрачности, отношений между гражданским обществом и государством, стоило бы вспомнить этот старый вопрос, поставленный во времена афинской демократии и ее кризисов, вопрос о высказывании правды и необходимой, неизбежной и шаткой цезуры, которую высказывание правды вносит в демократию, одновременно и делающую возможным высказывание правды, и постоянно угрожающую ему. Все, спасибо.

Примечания

[1] *Thucydide.* Histoire de la guerre du Péloponnèse. T. I / Trad. J. Voilquin. Paris: Garnier Frères, 1948. P. 90 (*Фукидид.* История. Л.: Наука, 1981. С. 61).

[2] Ibid. (Там же).

[3] Ibid. Chap. 140 (Там же).

[4] Ibid. P. 140–141 (Там же).

[5] Ibid. Livre II, chap. 37. P. 120 (Там же. С. 80).

[6] «И так как у нас городом управляет не горсть людей, а большинство народа, то наш государственный строй называется народоправством» (Ibid. (Там же)).

[7] Ibid. Chap. 60. P. 133–134 (Там же. С. 89).

[8] Ibid. P. 134 (Там же).

[9] Ibid. (Там же).

[10] Ibid. (Там же).

[11] *Isicrate.* Discours. T. III. Sur la Paix, 3 / Trad. G. Mathieu. Paris: Les Belles Lettres, 1942. P. 12.

[12] Ibid. 14. P. 15.

Лекция от 9 февраля 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Parrêsia: *обыденное использование; использование политическое. — Напоминание о трех образцовых сценах: Фукидид; Исократ; Плутарх. — Линии эволюции* parrêsia. — *Четыре великие проблемы античной политической философии: идеальный город; общие достоинства демократии и автократии; обращение к душе государя; соотношение философия/риторика. — Изучение трех текстов Платона.*

Я хотел бы воспользоваться каникулами и оказавшимся в моем почтовом ящике возражением слушателя, чтобы уточнить одну или две вещи, кажущиеся недостаточно ясными. Возражение действительно любопытное. Слушатель сообщает мне, что он не удовлетворен тем, что я говорил о *parrêsia*, и отсылает меня к определению *parrêsia*, которое может считаться, так сказать, каноническим и которое говорит он, указывает на всякую вообще форму свободы слова; а кроме того, в рамках демократического города и в политическом смысле термина *parrêsia* — это свобода слова, предоставляемая всякому гражданину, не одному, но всем гражданам, даже если они бедны. В связи с этими двумя аспектами определения *parrêsia* я хотел бы напомнить следующее.

Во-первых, предполагается, что у термина *parrêsia* есть обыденный смысл, означающий свободу слова. К этому понятию свободы слова, подразумевающему, что можно говорить все, что хочешь, присоединяется понятие искренности. То есть не только говорить все, что хочешь; *parrêsia* предполагает, что

говоришь то, что действительно думаешь, то, что действительно считаешь истинным. В этом смысле *parrêsia* есть искренность, можно сказать, что это исповедание истины. Итак, я уточняю обыденное определение слова *parrêsia*: это не просто свобода слова, это искренность, это исповедание истины. Говоря так, следует иметь в виду, что это понятие, этот термин *parrêsia* зачастую используется в самом обыденном смысле и вне какого бы то ни было контекста, какого бы то ни было технического или политического основания. В греческих текстах часто кто-нибудь говорит: слушай, скажу тебе искренне («*parrêsia*»: с *parrêsia*), вроде того, как мы говорим: скажу тебе прямо. Когда мы говорим «высказываться свободно», это подразумевает обыденное выражение, без усиления смысла. И тем не менее свобода слова — это политическая проблема, свобода высказывания — это проблема политическая, техническая, а также историческая. То же самое касается и *parrêsia*: обыденный, сиюминутный, обычный, прямой смысл; но также смысл технический и точный.

Во-вторых, что касается этого точного и технического смысла, я не думаю, что можно запросто обобщить смыслы и проблемы, которые ставит понятие *parrêsia*, сказав, что *parrêsia* — это свобода слова, предоставляемая при демократии всякому гражданину, будь он богат или беден. Почему этого недостаточно? Во-первых, потому что (и здесь я отсылаю вас к тому, о чем я говорил в прошлый раз) в определении демократии мы находим (я отсылаю вас к тексту Полибия, но можно было бы отыскать и другие) следующие два понятия: *isêgoria* и *parrêsia*. *Isêgoria* — это конституционное, институциональное, юридическое право, позволяющее всякому гражданину говорить, произносить речи во всех формах, которые они могут принимать при демократии: политическая речь, юридическая речь, запрос и т. п. В чем же тогда различие между *isêgoria*, означающей, что всякий может говорить и высказать все, что он думает, и *parrêsia*? Мне кажется, в том, что *parrêsia*, коренящаяся, конечно же, в *isêgoria*, отсылает к чему-то иному, нежели реальная политическая практика. И если она связана с демократией, с присущим демократии законом о том, что всякий может взять слово, возникает определенная техническая, политическая проблема: кто будет брать слово,

кто сможет влиять на решения других, кто сможет убеждать и кто, произнося то, что считает правдой, сможет тем самым увлечь за собой других? А потому я не думаю, что поставленные *parrêsia* проблемы относятся лишь к порядку распределения равного права на речь между всеми гражданами города, будь они богаты или бедны. В этом отношении такое определение *parrêsia* представляется мне недостаточным. А во-вторых (это мы и попытаемся объяснить сегодня), в политическом смысле: можно ли считать, что тот, кто высказывается, говорит правду, влияет на других, убеждает, а значит руководит от имени правды и, опираясь на нее, существует лишь в пространстве демократии? Напротив, мы увидим, как *parrêsia* ставит политические и технические проблемы даже при автократической власти. Дело здесь вот в чем: как обратиться к государю, как сказать ему правду? Как воздействовать на его душу, в какой форме, на что опираться? Что значит советовать государю? Я бы сказал, что понятие *parrêsia* не так тесно связано с пространством демократии, как понятие *isêgoria*. По сравнению с *isêgoria*, то есть равным распределением права на речь, оно ставит дополнительные проблемы и требует дополнительных определений. В другом, более широком смысле речь идет не просто о роли истины или права на речь при демократии, но о роли права на речь или права на истину при любой форме правления, даже автократической.

Я отвечаю на это возражение, во-первых, потому что люблю, чтобы мне перечили. Это замечательно. Учитывая трудности с общением в такой аудитории, как наша, одним приходится писать, а другим — отвечать устно. А во-вторых, мне кажется, что это возражение подчеркнуло некоторую расплывчатость моего выступления, и я полагаю, что подобные возражения могли бы сделать и другие, так что я доволен, что смог на него ответить. [...*]

---

* М. Ф. Добавляет:

Не знаю... Если слушатель, с которым я не знаком, совсем не удовлетворен тем, что я сказал, пусть он напишет мне снова [*раздается голос из аудитории*: я удовлетворен]. В любом случае, на одном из занятий, которые мы можем устроить после каникул, как мы это уже делали, мы можем продолжить обсуждение. Почему бы и нет? Но мне кажется, что такая практика письменного вопроса и устного ответа —

Теперь я хотел бы снова обратиться к трем текстам, или к трем сценам, с которыми мы уже встречались. К трем текстам, упоминающим о трех сценах из греческой политической жизни, сценах, впрочем, реальных, но самое важное для меня — это то, как эти сцены отражены в представляющих их текстах.

Первая сцена или, скорее, первый текст, — это текст Фукидида, более или менее творчески, символически, во всяком случае, художественно рассказывающий об известном споре, случившемся в Афинах, когда спартанцы прислали посольство к афинянам, чтобы предъявить им что-то вроде ультиматума, и вопрос состоял в том, принять или отвергнуть ультиматум, то есть принять войну или мир. Это то самое знаменитое решение, столь значимое для истории Афин и Греции в целом, с которого начнется Пелопоннесская война. Описание Фукидида, как вы помните, передавало несколько важных элементов. Во-первых, тот факт, что народное собрание созывалось регулярно, что каждый мог там выразить свое мнение (*isêgoria*), что эти мнения были различны, а значит, разделили собрание на разные группы. И тогда Перикл встал, он выдвинулся вперед — Перикл, напоминает Фукидид, был самым влиятельным из афинян — и, позволив каждому высказаться, сказал то, что должен был сказать. А то, что он должен был сказать, он рассматривал не только как истину, но и как свое собственное мнение. Это было то, что он думал, думал сейчас, но также и то, что он думал, в сущности, всегда. Так что это не было выражением осторожности или конъюнктурной политической мудростью. Говоря так, он представлял исповедание истины и отождествлял с этим исповеданием истины себя. Наконец, последний аспект, как вы помните, заключался в следующем: с самого начала своей речи он допускал возможность того, что исход этой войны не обязательно окажется благоприятным. И действительно, он сказал, что, если это предприятие не увенчается успехом, а проголосуют за войну, поддержавший его таким образом народ не должен обернуться против него. И, если народ готов разделить с Периклом возможный успех, он должен разделить с ним поражение и неудачу, буде таковые после-

---

одна из возможностей взаимодействия в учреждении, которое, к сожалению, не слишком подходит для диалога и совместной работы.

дуют. Таков аспект риска и опасности при высказывании правды в политике. Я хотел бы снова начать с этой первой сцены.

Затем я хотел бы напомнить вам вторую сцену, также уже знакомую нам, исторически не столь реальную, хотя она отсылает к элементам, которые вполне могли иметь место: это речь Исократа «О мире», о которой я упоминал на прошлой лекции, датируемая шестьюдесятью-семьюдесятью годами позднее, около 355–356 гг., когда Исократу пришлось говорить за или против мирного предложения. В действительности эта речь, как и все речи Исократа, не произносилась перед собранием. Скорее, это что-то вроде… не памфлета, но, скажем так, манифеста в пользу мира, принимающего форму речи, что могла бы быть произнесена перед собранием. И во вступлении к этой речи Исократ напоминает, что вопрос о мире и о войне чрезвычайно важен. Мир и война, говорит он, имеют наибольший вес в жизни людей, и правильное решение (*orthôs bouleuesthai*: принимать правильное решение) для них важнее всего.[1] Так вот, продолжает Исократ в своем вступлении, в действительности тех, кто говорит в пользу мира или против него, собрание воспринимает по-разному. Одних приемлет, других отвергает. Почему отвергает? Потому что они не говорят в соответствии с желаниями собрания. И поскольку они не говорят так, как хочет собрание, их гонят. Таким образом, происходит нечто несправедливое и нарушающее самую игру демократии и высказывания истины. Зачем говорящим в соответствии с тем, чего хочет собрание, выискивать и формулировать разумные аргументы? Им достаточно повторять то, что говорят другие люди. Им довольно лишь воспроизводить общий говор. Тогда как те, кто думает иначе, нежели все собрание, должны искать разумные и истинные аргументы, чтобы убедить, переубедить собрание. А значит, собранию следовало бы внимательнее слушать тех, кто говорит противное его убеждениям, а не тех, кто всего лишь повторяет то, о чем оно думает.

Наконец, третья сцена, что я хотел бы напомнить, и третий текст, — это текст и сцена, о которых я говорил в начале курса, кажется, на второй лекции. Это знаменитая сцена, где Платон появляется при дворе Дионисия Младшего и вместе с Дионом противостоит тирану.[2] Об этой сцене сообщает Плутарх, уже после того времени, к которому я сейчас обраща-

юсь, однако он рассказывает о сцене, произошедшей именно тогда, то есть в первой половине IV в. Что мы видели в этой сцене? Мы видели двух персонажей: Диона, дядю Дионисия Младшего, и философа Платона, явившегося по просьбе Диона, чтобы наставить душу Дионисия Младшего. Оба противостоят тирану, оба используют *parrêsia* (высказывание правды, искренность). А поступая так, они явно рискуют разозлить тирана. Мы видим два следствия: с одной стороны, Дионисий действительно преследует Платона и не только грозит ему смертью, но затевает заговор, подстрекая к его убийству; между тем, Дион определенное время сохраняет свое влияние на Дионисия и единственный во всем его дворе, в окружении Дионисия, имеет на него влияние.

Я так долго напоминал эти три сцены по следующей причине. Мне кажется, что, сопоставляя их, можно увидеть, как рождается определение, абрис определенной политической, исторической, философской проблемы. Во-первых, что обнаруживается в этих трех сценах? Обнаруживается несколько неизменных основных элементов. *Parrêsia* в этих трех сценах разыгрывается, разворачивается в организованном политическом пространстве. Во-вторых, *parrêsia* заключается в том, что произносится некая речь, претендующая на правдивость, а также такая речь, в которой высказывание правды оказывается исповеданием того, кто говорит правду и идентифицируется именно как высказывающий это истинное суждение или суждения. В-третьих, в этих трех сценах ставится вопрос о том влиянии, что будет или не будет оказывать тот, кто говорит, и говорит правду. Во всяком случае, правда говорится затем, чтобы осуществлять определенное влияние, будь то на собрание или на государя, влияние, которое окажет воздействие на то, какие решения будут приняты, на то, как будут управляться город или государство. И наконец, четвертый элемент, общий для всех этих сцен: риск, или то обстоятельство, что вождь, ответственное лицо, говорящий народу или государю может получить вознаграждение или наказание в зависимости от успеха предприятия, в зависимости от того, к какому результату приведет высказывание правды, либо же просто в зависимости от настроения собрания или государя. Перед нами одни и те же элементы.

И в то же время, вы видите, в чем эти сцены отличаются одна от другой. Первая сцена, о которой рассказывает Фукидид, где Перикл встает перед народным собранием и произносит речь, представляет хорошую *parrêsia*, такую, какой она должна быть. Среди всех граждан, имеющих право говорить и действительно способных высказать свое мнение, что они и делают посредством голосования, он один оказывает влияние, хорошее влияние, и рискует, объясняя, в чем этот риск заключается. Это хорошая *parrêsia*. Две другие — та, что упоминается у Исократа в начале «Peri tês eirênês», [и] та, что упоминает Плутарх, рассказывая о жизни Диона, — плохие *parrêsiai* или, во всяком случае, *parrêsiai*, не имеющие того успеха, какой должны были бы иметь, поскольку в упоминаемом Исократом случае того, кто говорит правду, не слушают. Его не слушают, отдавая предпочтение тем, кто льстит, кто вместо того чтобы говорить правду, только и делают, что повторяют мнение собрания. А в случае с Дионом мы видим тирана, не имеющего, пока философ говорит, более неотложной заботы, как прогнать его и сплести против него заговор, который мог бы привести к его смерти. Мне кажется, что благодаря этим трем сценам, а также обнаруживающимся в них общим и различным элементам, мы можем увидеть, как вырисовывается то, что станет одновременно и новой проблематикой *parrêsia*, и целой областью политической мысли, постоянно присутствующей на протяжении античности, по крайней мере до конца II в., а то и до великого кризиса имперского правления в середине III в. н. э. Я думаю, эти пять, шесть, семь веков античной философской мысли в какой-то мере можно рассматривать в свете проблемы *parrêsia*. Точнее, я хочу сказать следующее.

Во-первых, благодаря этим трем сценам понятие *parrêsia*, которое мы встретили в «Ионе» Еврипида, где оно представлялось как привилегия, право свободного при условии, что он является гражданином города, эта *parrêsia*, столь сильно желаемая Ионом, теперь предстает двусмысленной практикой. *Parrêsia* нужна при демократии, она нужна и при государе: *parrêsia* — практика необходимая. И в то же время она опасна или, вернее, она рискует стать одновременно бессильной и опасной. Опасной потому, что ничто не свидетельствует о

том, что она действительно будет функционировать как следует, что она не приведет к результату, противоположному тому, для которого она предназначена. А с другой стороны, она всегда может навлечь на того, кто ее практикует, угрозу смерти. Таким образом, сопоставляя эти три сцены, мы видим проблематизацию *parrêsia*, ее двусмысленность — это первая трансформация.

Во-вторых, мы видим другую трансформацию, касающуюся, так сказать, самой локализации *parrêsia*. В тексте Еврипида ясно и четко говорилось, что *parrêsia* с демократией составляют единство, как вы помните, мы упоминали о взаимозависимости, поскольку Иону была нужна *parrêsia*, чтобы основать афинскую демократию; а с другой стороны, *parrêsia* была возможна лишь при демократии. *Parrêsia* и демократия составляли единство. В последней же из упомянутых мною сцен (сцене с Платоном, Дионом и Дионисием, рассказанной Плутархом) *parrêsia* уже не составляет единства с демократией. *Parrêsia* играет положительную роль, определяя функционирование совсем иного типа власти — власти автократической. Таким образом, перед нами соскальзывание *parrêsia*, демократической структуры, к не-демократической форме правления.

В-третьих, благодаря этой последней сцене, рассказанной Плутархом, мы видим что-то вроде удвоения *parrêsia*, в том смысле, что *parrêsia* предстает чем-то совершенно необходимым для сферы политики в строгом смысле. *Parrêsia* — это непосредственно политический акт, осуществляемый перед собранием, вождем, правителем, сувереном, тираном и т. п. Это политический акт. Но с другой стороны, *parrêsia* — это ясно проявляется в тексте Плутарха — также является актом, способом говорить, обращающимся к индивиду, к душе индивида и касающимся того, как будет воспитываться эта душа. Воспитание души государя, роль окружения государя, разыгрываются не прямо в политической сфере, но в душе государя как того, кто должен играть политическую роль, и это показывает, что *parrêsia* как бы освобождается от своей строго политической функции и что к политической *parrêsia* добавляется *parrêsia*, которую можно назвать психагогической, поскольку речь идет о том, чтобы вести и направлять душу индивидов. Таким образом, перед нами удвоение *parrêsia*.

Наконец, в-четвертых — и это самое главное, — мы видим, как [в] рассказанной Плутархом сцене [вместе с] вопросом о *parrêsia* появляется новый персонаж. С кем до сих пор мы имели дело в игре *parrêsia*? С городом, с гражданами, с вопросом о том, какими были, могли быть или должны были быть самые влиятельные из них. С вождем, а в пределе с правителем — правителем деспотическим и тираническим. И только в рассказанной Плутархом сцене — напомним еще раз: она происходит в начале IV в. — появляется Платон, то есть теперь в этой сцене *parrêsia* главную роль будет играть философ. Дело, конечно, не в том, что философ как таковой должен играть главную роль в городе. Существовала давняя традиция, засвидетельствованная в V в., согласно которой философ был, мог быть, должен был быть для города законодателем (номотетом), а также умиротворителем, способным так устроить равновесие в городе, чтобы больше не было распрей, внутренней борьбы и гражданских войн. Законодатель, умиротворитель города — вот кем был философ. Но в плутарховой сцене, рядом с Дионом и перед лицом Дионисия, мы видим, как философ выступает в качестве пересиаста, в качестве того, кто говорит правду на политической сцене, в определенной политической обстановке, с тем, чтобы направлять или политику города, или душу того, кто руководит политикой города.

Короче говоря, рядополагая и сопоставляя эти три сцены (сцену Фукидида, [датируемую] второй половиной V в., и две другие, датируемые первой половиной IV в.: рассказанную Плутархом и ту, что упоминается в речи Исократа), — мы можем сказать, что практика *parrêsia*, во-первых, проблематизируется; во-вторых, становится общей проблемой всех политических режимов (всех *politeiai*, будь то демократических или нет); в-третьих, раздваивается на проблему, что можно назвать сугубо политической, и проблему психагогической техники, хотя и та и другая непосредственно связаны между собой; и наконец, становится предметом, темой сугубо философской практики. Итак, я полагаю, что перед нами формирование того, что можно назвать четырьмя великими проблемами античной политической мысли, которые мы найдем сформулированными уже у Платона.

Во-первых, существует ли такой режим, организация, *politeia* города, чтобы связь этого режима с истиной была избавлена от всегда опасной игры *parrêsia*? Или, вернее, можно ли уладить раз и навсегда проблему отношений между истиной и организацией города? Может ли город раз и навсегда установить с истиной ясное, определенное, устойчивое и, так сказать, незыблемое отношение? Это проблема идеального государства. Идеальное государство, каким его будут пытаться изобразить Платон и другие, — это, как мне кажется, государство, где проблема *parrêsia* оказывается заранее разрешена, поскольку те, кто основал государство, основали его на таком отношении к истине, которое отныне будет неразрывным, нерасторжимым, и поскольку все опасности, все двусмысленности, все присущие игре *parrêsia* угрозы оказались разрешены. Это первая проблема, первая тема.

Во-вторых, мы видим, как в античной политической мысли появляется другая тема, как мне кажется, связанная с первой: что лучше? Будет ли лучше, чтобы жизнь государства была связана с истиной, демократически предоставляя слово всем, кто может, хочет или считает себя способным говорить? Или, наоборот, лучше довериться мудрости государя, наставленного добрым советником? Мне кажется, что один из самых важных моментов великих политических споров античной мысли, спор между демократией и монархией, — [это] не просто спор между демократией и аристократической властью. Но сопоставление между двумя парами: парой демократии, при которой люди встают, чтобы сказать правду (следовательно, демократии и оратора, демократии и гражданина, имеющего право говорить и это право осуществляющего), и парой, составляемой государем и его советником. Столкновение между этими двумя парами, сравнение между ними, как мне кажется, является одной из главных проблематик политической мысли античности.

В-третьих, мы видим появление проблемы наставления душ и их поведения, что необходимо для политики. Вопрос ставится очень ясно, когда речь идет о государе: как воздействовать на душу государя, как ему советовать? А прежде чем советовать, как воспитать душу государя, чтобы она стала доступной для правдивой речи, которую ему придется постоянно выслу-

шивать, пока он правит? Тот же вопрос ставится относительно демократии: как воспитывать граждан, что несут ответственность за то, что говорят, и за то, что управляют другими? Это вопрос педагогический.

И наконец, четвертая великая проблема: кто может обладать *parrêsia*, играющей на необходимости истины для политической жизни, которую можно считать самым основанием города, идеальным общественным устройством, чья ценность определяется при демократии ораторами, а при государе — его советниками, кто может обладать этой *parrêsia*, высказыванием истины, необходимым для того, чтобы руководить душами граждан или государя? Кто может выступать творцом *parrêsia*? Что за знание, что за *tekhnê*, что за теория или практика, что за сознание и что за деятельность, что за *mathêsis* и что за *askêsis* позволяют обладать *parrêsia*? Риторика или философия? Этот вопрос о риторике/философии также пронизывает всю область политической мысли. Все это, как мне кажется, позволяет понять некие основные линии в развитии той формы мышления, что отталкивается от понятия судьбы, в эволюции практики и [проблематики] *parrêsia*.

Я вернусь к этим проблемам в следующей лекции — к проблеме сравнения философии с риторикой, к проблеме психагогии и воспитания в связи с политикой, к вопросу о сравнительных достоинствах демократии и автократии, к вопросу об идеальном государстве. Но, прежде чем обращаться к этим многообразным вопросам, в сегодняшней лекции я хотел бы попытаться прояснить их платоническое пересечение, где все эти проблемы определяются и артикулируются друг другом.*

---

* Рукопись уточняет:

«Обратиться к платоническому перекрестку, где критика плохой *parrêsia* оказывается критикой демократии и ораторов с их риторикой, перейти к проблематике хорошей *parrêsia*, мудрого советника, философа; в этой перспективе можно было бы перечитать многие тексты Платона; всю платоническую философию можно поместить в перспективу, исходящую из проблемы высказывания правды в сфере политических структур и в связи с альтернативой философия/риторика. Поскольку речь здесь идет о генеалогии искусства управлять и о формировании тематики советника государя, я не стану задерживаться на Платоне, обратившись лишь к нескольким текстам, где используется слово *parrêsia*».

В определенном смысле можно сказать, что вся философия Платона сводится к этой проблеме и что трудно говорить в отношении Платона об «истине и политике», не обращаясь к его творчеству в целом, не перечитывая его трудов. Но я бы хотел проделать лишь что-то вроде зондирования и сослаться на четыре или пять больших пассажей из платоновского творчества, где слово *parrêsia* употребляется в техническом смысле, в смысле политико-философском. Есть много других, обыденных употреблений этого термина: говорить искренне, говорить свободно и т. п. Но есть и несколько текстов, где термин *parrêsia* помещен в теоретический контекст, обнаруживающий и освещающий поставленные проблемы.

Первый текст, о котором я хотел бы напомнить (я цитирую их не в хронологическом порядке, или, вернее, первые три я цитирую в хронологическом порядке, просто в последнюю очередь я процитирую «Горгия», написанного раньше, но по причинам, которые вы скоро поймете, я обращусь к нему в последнюю очередь), находится в книге VIII «Государства», 557a-b и далее. Это описание перехода от олигархии к демократии и к становлению, возникновению демократического государства и демократического человека. Коротко напомню контекст. Речь идет о возникновении демократии. Демократия, говорит Платон в «Государстве», происходит из олигархии, то есть из такой ситуации, в которой лишь некоторые обладают властью и богатством, — эти известные люди обладают *dunasteia* (то есть политическим влиянием на государство) в силу своего статуса, богатства и самого осуществления политической власти, которую они сохраняют за собой. Как олигархия становится демократией? Вы помните, как это происходит:[3] это по сути экономический процесс, поскольку при олигархии те, кто обладает властью и богатством, не мешают всем остальным становиться еще беднее, напротив, они в этом вовсе не заинтересованы. Чем меньше богатых будет вокруг них, тем меньше будет тех, кто захочет разделить с ними власть. Следовательно, обнищание других — это необходимый закон во всяком случае естественная цель всякой олигархии. А чтобы, так сказать, позволить другим все больше и больше беднеть, олигархи заботятся о том, чтобы не появлялось законов против роскоши: чем больше люди будут тратиться и разоряться в бе-

зумных и напрасных расходах ради роскоши и удовольствий, тем лучше. Олигархи не устанавливают и таких законов, которые защищали бы должников от кредиторов. Наоборот, они позволяют кредиторам преследовать должников, все больше и больше разоряя их, так что возникает пресловутое противостояние между очень богатыми и очень бедными, описанное в известном тексте.[4] Когда граждане олигархического государства сходятся на религиозных богослужениях, в военных союзах, на гражданских собраниях, встречаются очень богатые и очень бедные. Возгорается зависть, и тогда начинаются внутренние войны, гражданские войны, ведущие к тому, что самые бедные и самые многочисленные в борьбе с другими призывают союзников, приходящих из других земель, захватывающих власть и разрушающих олигархию. Демократия, говорит Платон, «осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравняют в гражданских правах и в замещении государственных должностей».[5] Речь идет о том, что он называет «*ex isou metadôsi politeias kai arkhôn*»: разделение, уравнение в *politeia* (конституции, гражданстве и сопутствующих ему правах) и в *arkhôn* (замещении государственных должностей). Перед нами четкое определение знаменитого демократического равенства, о котором симпатизирующие демократии тексты неизменно говорят, что оно является самим основанием демократического государства. Демократию характеризуют *isonomia* и *isêgoria*. Но, хотя положительные определения демократии представляют это равенство как что-то вроде основополагающей структуры, заданной государству номотетом, законодателем или, во всяком случае, законодательством, водворяющим мир в государстве, здесь, напротив, это равенство не только достигается посредством войны, но и продолжает нести на себе след и отметину войны и раздора, поскольку после победы и изгнания олигархов оставшиеся делят между собой как добычу правление и государственные должности. Таким образом, это равенство, устанавливаемое войной и соотношением сил. Так устанавливается *isonomia*, устанавливается на плохих условиях, но все же устанавливается. Каковы следствия такой *isonomia*? В тексте Платона между строк мы обнаруживаем основные элементы демократии. Первое следствие та-

кой демократии: *eleutheria* (свобода). И эту свободу Платон непосредственно описывает через две классические составляющие. Во-первых, *parrêsia*: свобода слова. Но также свобода делать что хочешь, не только высказывать свое мнение, но выбирать какие угодно решения, право делать все, что хочется.[6] Эту структуру, эту игру свободы при таким образом созданной демократии следует понимать трояко.

Во-первых, речь действительно идет о свободе делать и говорить что хочешь в том смысле, [который мы только что обозначили]. Но речь идет также о свободе, понимаемой в строго политическом смысле термина: при такой демократии всякий сам по себе есть, так сказать, политическая единица. Условием формирования общественного мнения в так созданной демократии с ее *parrêsia* и *eleutheria* выступает не *parrêsia*, не свобода делать что хочешь, но то, что всякий, так сказать, сам себе маленькое государство: он говорит что хочет и делает то, чего хочет для себя. Его не заставляют руководить этим государством, даже если он к этому способен, не заставляют подчиняться, если он этого не хочет, не заставляют воевать, когда воюют другие, не заставляют сохранять мир, когда его сохраняют другие, если он вовсе не хочет мира; с другой стороны, он может управлять и судить, если это придет ему в голову, невзирая на закон, воспрещающий ему занимать государственные должности и судить: вот что за практики связаны с такой демократией. «Разве не чудесны на первый взгляд и не соблазнительны[7] подобные практики?» — иронически спрашивает собеседник. Следовательно, при функционирующей подобным образом демократии *parrêsia* не является элементом, конституирующим общественное мнение, это гарантия того, что всякий сохраняет свою самостоятельность, свою самость, свою политическую единичность.

Другое следствие так понимаемой свободы заключается в том, что свобода слова позволяет кому угодно встать и говорить так, чтобы польстить толпе. «Эта снисходительность вовсе не мелкая подробность демократического строя; напротив, в этом сказывается презрение ко всему тому, что мы считали важным, когда основывали наше государство. Если у человека, говорили мы, не выдающаяся натура, он никогда не станет добродетельным; то же самое, если с малолетства — в играх и в

своих занятиях — он не соприкасается с прекрасным. Между тем демократический строй, высокомерно поправ все это, нисколько не озабочен тем, от каких кто занятий переходит к государственной деятельности. Человеку оказывается почет, лишь бы он обнаруживал свое расположение к толпе».[8] Таким образом, каждый сам по себе политическая единица. А с другой стороны, он может обратиться к толпе, польстить ей и получить то, что хочет. Это двойной негативный аспект *parrêsia* при подобным образом созданной демократии: каждый сам по себе в своей самости, и каждый может увлекать за собой толпу, как ему хочется. В то время как действие хорошей *parrêsia* состоит в том, чтобы вводить дифференциацию правдивой речи, позволяющей, оказывая влияние, должным образом управлять государством, здесь перед нами, напротив, структура недифференцированности, ведущая к самому скверному из всех возможных управлению государством.

Этому описанию происхождения плохого демократического государства в тексте Платона соответствует описание души человека демократического, которая есть, как вы знаете, самый образ демократического государства. Что это за образ политической демократии в душе человека? Это то, что происходит с желаниями и удовольствиями. То есть Платон ссылается на классическое, не принадлежащее ему различение между вожделениями неизбежными и вожделениями излишними. Сформированная должным образом душа вполне в состоянии отличить то, что является вожделением необходимым, от того, что является вожделением излишним. Зато душа демократическая — это душа, неспособная отличить одно от другого, это душа, [в которую] излишние вожделения проникают запросто [и] сталкиваются с вожделениями необходимыми.[9] И поскольку излишние вожделения куда многочисленнее необходимых, именно они ее увлекают. Таким образом, в этой игре вожделений перед нами образ, *analogon* происходившего при той революции, посредством которой устанавливалась демократия. Однако следует понимать, что в этом тексте речь идет не просто о сходстве или аналогии. Один и тот же изъян порождает анархию в демократическом государстве, а в душе — анархию вожделений. В государстве, охваченном анархией, *parrêsia* просто не работает как следует. *Parrêsia* здесь — не что иное,

как свобода говорить что попало, вместо того чтобы быть цензурой правдивой речи и тем, посредством чего осуществляется влияние рассудительных людей на других. Так почему же в демократической душе царит анархия вожделений, превращающаяся в доминанту, что это за изъян? Дело в том, говорит Платон, что *logos alêthês* (правдивая речь) изгоняется из души, ей не позволяют проникнуть в свою крепость.[10] Это отсутствие правдивой речи составляет главную черту демократической души, так же как дурное действие *parrêsia* в государстве порождает анархию, свойственную плохой демократии.

Текст идет еще дальше. Между демократическим государством и демократической душой существует не просто общая аналогия и не просто общность изъяна — отсутствие правдивой речи. Между демократической душой и демократическим государством существует настоящее переплетение. Дело в том, что демократический человек, этот обладатель души, пренебрегающей *logos alêthês*, правдивой речью, проникает в политическую жизнь демократии и здесь осуществляет свои влияние и власть. Что предпримет демократический человек, пренебрегающий *logos alêthês*? Поскольку в его вожделениях царит анархия, он всегда будет стремиться удовлетворить самые сильные из них. Он станет осуществлять над другими власть, которая желанна сама по себе и которая позволит ему удовлетворить все свои желания. «Внезапно он вскакивает, и что придется ему в это время сказать [описание дурной *parrêsia*. — *М. Ф.*], то он и выполняет. Увлечется он людьми военными — туда его и несет, а если дельцами, то тогда в эту сторону. В его жизни нет порядка, в ней не царит необходимость»,[11] и он увлекает за собой весь город. В этом тексте, где понятие *parrêsia* играет важную роль, в этом двойном описании демократического человека и демократического государства источником зол оказывается отсутствие правдивой речи у того, кто вправе влиять. Это отсутствие *logos alêthês*, приводящее к тому, что в демократическом государстве может произносить речи и оказывать влияние кто попало. Из-за этого так же, как в демократической душе, все вожделения сталкиваются, борются друг с другом, а победа остается за самыми дурными. Таким образом, это приводит нас к удвоению обеих форм *parrêsia* (той, что необходима для жизни государства, и той,

что необходима для души человека). Гражданская, политическая *parrêsia* связана с отличной от нее *parrêsia*, они даже предполагают одна другую. Именно эта *parrêsia* способна вселить *logos alêthês* в душу человека. В этом тексте, как мне кажется, достаточно ясно проявляется двухэтажность *parrêsia*.

Второй текст, о котором я хотел бы сказать, находится в «Законах», в книге III, параграф 694a. Это весьма любопытный текст, поскольку он предлагает иной образ и иной контекст *parrêsia*, отличный от того, что мы только что рассмотрели. В книге III «Законов» обнаруживается описание устройства царства Кира, предстающего, говорит Платон, «серединой» между рабством и свободой.[12] В тех кругах, к которым принадлежал Ксенофонт, персидская монархия Кира представлялась моделью хорошего и справедливого политического устройства. Этой теме посвящена «Киропедия» Ксенофонта, а в «Законах», как и в некоторых поздних текстах Платона, обнаруживаются весьма положительные отзывы о персидской империи или, во всяком случае, как в настоящем эпизоде — для греков довольно мифическом, — о персидской империи в царствование Кира (царствование Кира представляет собой важный политический миф той эпохи и распространенного тогда мнения). Как же Платон описывает империю Кира в «Законах»? Во-первых, говорит он, когда Кир одержал великие победы, поставившие его во главе империи, он не стал предоставлять победителям неограниченную власть над побежденными. Вместо того чтобы поступать так, как поступают дурные правители, устанавливающие над побежденными деспотическое правление своих родственников или друзей, Кир призвал вождей, природных вождей, прежних вождей побежденных народов. И эти вожди, во-первых, стали друзьями Кира и его представителями у побежденных народов. Империя, где победители ставят побежденных вождей на один уровень с собой, — это хорошо руководимая, управляемая империя. Во-вторых, говорит Платон, империя Кира была хорошей империей, поскольку армия была организована так, что солдаты были друзьями военачальников, а будучи друзьями военачальников, охотно шли навстречу опасности. Наконец, третья черта империи Кира состоит в том, что, если среди окружавших правителя людей попадался кто-то умный и способный давать хорошие советы,

не испытывающий никакой зависти царь предоставлял ему полную свободу слова (*parrêsia*). И не только предоставлял ему полную свободу слова, но вознаграждал, возвышал всех способных давать хорошие советы. Предоставляя самым умным советникам свободу говорить все, что хотят, он позволял проявляться способностям своего советника в общих интересах. Посему, заключает текст, персы процветали благодаря свободе (*eleutheria*), дружбе (*philia*), общности взглядов и сотрудничеству (*koinonia*: содружество).[13]

Этот текст представляется мне весьма любопытным потому, что здесь мы видим одновременно и сохранение определенной значимости, определенной тематики, присущей *parrêsia*, и в то же время смещение, трансформацию этой тематики, позволяющее обратиться к совершенно иному политическому контексту — контексту автократической власти. Демократическая *parrêsia* — это когда всякий имеет право говорить. Нужно еще, чтобы говорящие были самыми способными. Это одна из проблем, присущих функционированию демократии. Здесь та же проблема и та же тема: одни советники государя компетентнее других. Задача государя, его обязанность состоит в том, чтобы выделить среди своих советников самых дельных, самых умных, самых способных.

Во-вторых, при демократической *parrêsia* (такова внутренне присущая такой *parrêsia* опасность) говорящий рискует тем, что задуманное им не исполнится. Был еще более серьезный риск и более непосредственная опасность не угодить собранию и быть отвергнутым, быть может, даже изгнанным из города, подвергнуться преследованиям, лишиться своих гражданских прав и т. п. Такая же опасность существует и при автократической власти, и задача государя (именно это и делает Кир) — сделать так, чтобы тому, кто произносит перед ним речь, свобода слова ничем не грозила. Кир «позволял быть откровенным» и «ценил тех, кто мог быть советчиком».[14] Перед нами то, что можно назвать паресиастическим договором. Правитель должен постараться сделать так, чтобы его советник говорил правду открыто и ясно, и обязаться, допуская такую свободу, не преследовать своего советника и не наказывать его.

Наконец, третий элемент, о котором нельзя не упомянуть: характерной чертой демократической *parrêsia* было то, что она

могла осуществляться лишь при условии, что некоторые граждане выделяются, оказывают влияние на собрание и, если понадобится, ведут его за собой. При демократическом равенстве *parrêsia* была принципом дифференциации, разрыва. Здесь же, в хорошо устроенной империи Кира *parrêsia* служит наиболее очевидной формой того процесса, что, согласно Платону, гарантирует правильное функционирование империи: все иерархические различия, какие только могут существовать между правителем и всеми остальными, между его приближенными и прочими гражданами, между офицерами и солдатами, победителями и побежденными, все эти различия, так сказать, смягчаются или компенсируются установлением определенных отношений, которые в тексте определяются как дружеские. Победителей и побежденных объединяет *philia*, солдат и офицеров тоже объединяет *philia*, и та дружба, благодаря которой правитель слушает говорящего правду советника, — это тоже *philia*, в силу которой советник побуждается или во всяком случае оказывается склонен говорить правду государю [...]. А потому, говорит текст, вся империя подчиняется принципу «*eleutheria*» (свободы), форма которой иная, чем конституционная, распределяющая политические права; это свобода слова. Свобода слова порождает *philia* (дружбу). А содружество, *koinônia*,[15] скрепляет всю империю, победителей и побежденных, солдат и офицеров, придворных и прочих жителей империи, правителя и его окружение. Таким образом, эта свобода слова, эта *parrêsia* представляет собой конкретную форму свободы при автократии. Это основание дружбы между различными иерархическими уровнями государства и сотрудничества, *koinônia*, утверждающего единство всей империи.

Наконец, третий текст, который также находится в «Законах», в книге VIII, параграф 835 и далее. Это текст довольно курьезный. В книге VIII «Законов», как вы помните, трактуется проблема утверждения нравственного, религиозного, гражданского порядка в государстве. Вся первая половина книги VIII посвящена организации религиозных празднеств, организации хоров и хорового пения, военным упражнениям, а также законодательству и упорядочению удовольствий, точнее, сексуальной жизни. Пассаж о *parrêsia* располагается в самом центре этих рассуждений, между тем, что касается религиозных

празднеств и военных упражнений, с одной стороны, и упорядочением сексуальности — с другой. Пассаж в самом начале книги указывает, что такие практики (религиозные праздники, хоровое пение, военные упражнения и т. п.) совершенно необходимы для государства и что там, где ими пренебрегают, *politeiai* (государства) не составляют подлинного государственного строя, [но] перемешанные между собой люди затевают «междоусобицы»[16]. Следовательно, необходимо, чтобы государство составляло продуманный государственный строй, разнообразными элементами которого являются: религиозные праздники, хоровое пение, военные упражнения, а также сексуальная жизнь и упорядоченность сексуальной жизни. Что нужно, чтобы сложилась такая единая и крепкая социальная организация? Нужно, говорит он, чтобы люди принимали власть добровольно, чтобы они повиновались, действительно желая повиноваться. Таким образом, речь идет о том, чтобы граждане убедились, самолично убедились в пригодности закона, который им навязывают, и, так сказать, приняли его на свой счет. И в этот момент возникает потребность в *parrêsia*. Кто-то в государстве должен взять на себя *parrêsia*, правдивую речь, чтобы убедить граждан в необходимости повиноваться по крайней мере в той части, к которой труднее всего подобраться государственному порядку — в личной жизни граждан и в жизни их душ или, скорее, их тел, то есть в их желаниях и удовольствиях. Поэтому, приступая к анализу касающегося сексуальности законодательства, Платон пишет: «Однако в важных вещах убедить чрезвычайно трудно. Всего более это подходит богу, если бы только было возможно от него самого получить предписания. В наше время для этого, видно, нужен очень отважный человек, который особо бы чтил откровенность (*parrêsia*) и не скрыл бы своего мнения относительно высшего блага для государства и граждан, который установил бы среди людей с порочной душой должные правила поведения, соответствующие всему государственному порядку. Ему пришлось бы восстать против самых сильных страстей; ни один человек не пришел бы ему на помощь; в полном одиночестве он следовал бы одним лишь доводам разума».[17] Этот текст интересен описанием идеального государства, где сама организация государства, предусмотренные в нем законы, иерар-

хия государственных должностей, способ распределения функций — все это определяется, так сказать, сущностной связью между организацией государства и истиной. Истина присутствует в разуме законодателя, но не нужно ли ему что-то еще, кроме высказывания истины, когда он формулирует свою систему законов? Все это мы видим в тексте. В системе законов все упорядочено, государственные должности распределяются как следует. Но, когда мы подступаемся к проблеме жизни людей, жизни их тел и их желаний, нужно кое-что иное. Здесь нужен бог, а если бога нет, необходим человек. Что должен сделать этот человек? Оставшись в одиночестве, без какого бы то ни было помощника, высказываясь лишь от имени разума, он должен обратиться к людям и с полной откровенностью сказать им правду, которая должна убедить их вести себя как следует. Мне кажется, перед нами идея своего рода дополнения к *parrêsia*, которого никак не может утвердить ни организация государства, ни законодательство, каким бы разумным оно не было. Помимо идеального государства, помимо совершенных законов, помимо хорошо обученных и должным образом исполняющих свои функции должностных лиц, нужно еще, чтобы граждане вели себя так, как требует закон государства, и составляли целостность, необходимую государству для выживания, гражданам нужна еще одна правдивая речь, нужно, чтобы кто-то совершенно открыто обратился к ним, произнес разумную и правдивую речь и убедил их. В этом тексте появляется новый паресиаст, выступающий как нравственный руководитель индивидов, всех людей в совокупности, своего рода высший государственный чиновник от нравственности. Более того, мы видим, как *parrêsia* выступает в своей сложности и двойной артикулированности: *parrêsia* — это то, что необходимо государству, чтобы быть управляемым, но также и то, что, даже если оно хорошо управляется, должно воздействовать на души граждан, чтобы они были достойными гражданами государства.

Следовало бы обратиться к тексту «Горгия»,[18] который я намеревался объяснить вам сегодня утром, однако мы вернемся к нему, когда будем говорить о проблеме руководства отдельными душами. В этом тексте *parrêsia* отделяется от политической проблемы и рассматривается просто как испытание чужой

души, как то, посредством чего истина может передаваться от одной души к другой. В этих трех текстах Платона, о которых я вам говорил и к которым следовало бы добавить текст «Горгия», я хотел показать, как разделяется или, скорее, как раскрывается во всем многообразии проблема *parrêsia*. Гражданская, политическая, связанная с демократией и с проблемой влияния одних на других *parrêsia* в текстах Платона приобретает новые аспекты. С одной стороны, это проблема *parrêsia* в ином контексте, нежели контекст демократический; это проблема *parrêsia* как воздействия, оказываемого не только на государство в целом, но и на душу индивидов, будь то душа государя или граждан; и наконец, мы видим, что проблема *parrêsia* выступает как проблема философской деятельности в собственном смысле.

Все это весьма ясно развивается в другой серии текстов Платона, о которой я хотел бы поговорить на втором часу: это платоновские письма, показывающие, как может разворачиваться *parrêsia* философом и исходя из философии. Это я и попытаюсь объяснить вам за несколько минут.

Примечания

[1] «Мы собрались, чтобы выбрать войну или мир – вещи, имеющие наибольший вес в жизни людей, обязанных принять самое разумное решение (*orthôs bouleuomenous*), которое приведет к наилучшим результатам» (*Isocrate.* Discours. T. III. Sur la pax, 2 / Trad. G. Mathieu. Éd. Cite. P. 12).

[2] Лекция от 12 января. С. 54 наст. изд.

[3] *Platon.* La République. Livre VIII, 555b–557a / Trad. E. Chambry. Paris: Les Belles Lettres, 1934. P. 23–25 (*Платон.* Государство / Пер. А. Н. Егунова / Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 341–343).

[4] Ibid. 556c-d. P. 24–25 (Там же. С. 342).

[5] Ibid. 557a. P. 25 (Там же. С. 343).

[6] «Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода (*eleutheria*) и откровенность (*parrêsia*) и возможность делать что хочешь». (Ibid. 557b. P. 26. Там же).

[7] Ibid. 558a. P. 27 (Там же. С. 344).

[8] Ibid. 558b.

[9] Ibid. 558d–561b. P. 28–32 (Там же. С. 345–348).

[10] «И все же он не примет верного рассуждения (*logon alêthê*), не допустит его в свою крепость» (Ibid. 561b. P. 32. Там же. С. 348).

[11] Ibid., 561d. P. 33 (Там же. С. 349)

[12] *Platon.* Les Lois. Livre III, 694a. Фуко здесь использует (см. следующее примечание) перевод Л. Робена (Œuvres completes. T. II. Paris: Gallimard («La Pléiade»). P. 732 (*Платон.* Законы / Пер. А. Н. Егунова / Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 145).

[13] «Персы при Кире держались середины между рабством и свободой и стали сначала свободными сами, а затем – господами над многими другими. Но, будучи правителями, они уделяли подчиненным долю в свободе и относились к ним как к равным, так что воины были в большой дружбе с военачальниками и охотно шли навстречу опасности. Если кто из них был разумен и мог подать совет, царь не завидовал, но позволял быть откровенным и ценил тех, кто мог быть советчиком; он давал им возможность публично проявлять свою разумность (*didontos de parrêsian*), и потому в ту пору персам все удавалось – благодаря свободе (*eleutherian*), дружбе и обмену мнениями (*philian kai nou koinônian*)». (Ibid. 694a-b. Там же. С. 145–146).

[14] Ibid.

[15] См. примеч. 13.

[16] *Platon.* Les Lois. Livre VIII, 832c. / Trad. E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1965. P. 71. (*Платон.* Законы. С. 285).

[17] Ibid. 835b-c. P. 74–75 (Там же. С. 288).

[18] Анализ этого текста проводится в лекции от 9 марта. См. с. 346 наст. изд.

Лекция от 9 февраля 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

«Письма» Платона: состояние. — Разбор письма V: phônê *государственных устройств; причины неангажированности. — Изучение письма VII. — История Диона. — Политическая автобиография Платона. — Поездка на Сицилию. — Почему Платон соглашается:* kairos, philia, ergon.

[...*] Теперь я хотел бы поговорить о нескольких текстах из писем Платона, или приписываемых Платону. Эти документы интересны как свидетельство о том, какую роль на самом деле играли философы платоновской школы в политической жизни Греции, по крайней мере о том, как осмыслялось их возможное участие в ней, и каким образом они хотели по-

---

* Лекция начинается так:

— Теперь я хотел бы ответить не на теоретическое возражение, но на практический вопрос. В прошлый раз кто-то сказал мне: два часа — это слишком долго; вот если бы прерываться на пять минут, а потом продолжать, это было бы другое дело и т. п. Как вы думаете? Я бы предпочел делать именно так.

— Для вас было бы лучше немного передохнуть.

— Вы за два часа с небольшим перерывом? Может быть, полтора часа без перерыва... Нет, вы предпочитаете так? Учтите, это будет довольно утомительно! [*смеется*] Тогда давайте продолжим. Я очень недоволен тем, что рассказываю вам сегодня утром. На самом деле анализировать тексты следовало бы на отдельном занятии. Говорить о текстах, которых нет у вас перед глазами, которые нельзя обсудить — это несколько...

лучить признание как те, кто в греческом политическом пространстве играет роль изрекателей истины. Как вам известно, письма Платона — это весьма спорные тексты, собранные довольно поздно, в ту эпоху античности, когда сборники писем, поддельных или настоящих, составляли весьма значительный жанр. Какое-то время, на протяжении XIX в., критика решительно отказывалась признавать подлинность этих писем. Сегодня допускают, что VI, большое VII письмо, а также VIII письмо подлинные или во всяком случае принадлежат весьма близким к самому Платону кругам, тогда как другие появились гораздо позже и не были написаны ни Платоном, ни его непосредственным окружением. Тем не менее этот сборник интересен тем, что все тексты происходят из платонических кругов и обнаруживают, что в Академии либо при жизни Платона, либо после его смерти считали, что философская деятельность может быть источником не просто размышлений о политике, но, я бы сказал, политических размышлений и участия в политической жизни. Впрочем, это факт засвидетельствованный, и Плутарх в своем антиэпикурейском тексте «Против Колота»,[1] где [он] напоминает, что, в то время как эпикурейцы всегда насмехались над политикой, такие философы, как Платон и его ученики, ценили ее куда выше, были склонны участвовать в политической жизни и давать советы своим современникам. Он упоминает разных учеников Платона, которых тот при жизни посылал давать советы различным правителям. Так что давайте рассматривать эти тексты независимо от проблемы их достоверности, как свидетельства политической деятельности, подчеркнув, разумеется, что эта платоническая, а главным образом — постплатоническая политическая деятельность помещается в политическом контексте упадка греческих городов и демократий. Это эпоха возникновения крупных эллинистических монархий, в которых политические проблемы переносятся с функционирования *agora* к [функционированию] *ekklêsia.* Даже если городская демократия продолжает существовать, важные политические проблемы уходят с *agora*, которая, так сказать, становится сугубо городской, ко двору правителей. Роль философии при дворе правителей — вот что теперь важно. Ее местом действия становится правитель, двор, окружение правителя. Здесь теперь

на века расположится главная политическая сцена. Я хотел бы выделить [из] этих писем два или три.

Первое не признается принадлежащим Платону, однако оно довольно древнее и, на мой взгляд, исключительно интересное. Это письмо V. Это не письмо Платона и, по всей видимости, вообще не настоящее письмо, что, впрочем, не означает, что он не было написано платониками. Это письмо, как и письмо VII, приписываемое Платону, представляет собой письмо фиктивное, то есть, оно должно было циркулировать как манифест, как маленький трактат, если угодно, как некое открытое письмо, призывающее в свидетели публику, во всяком случае образованную публику. Это V письмо интересно в силу следующего обстоятельства: оно адресовано Пердикке, брату Филиппа, некоторое время царствовавшему в Македонии. В письме предполагается, что Платон послал к нему своего ученика Евфрею. Я говорю «предполагается». Платон действительно послал своего ученика Евфрею, но весьма вероятно, даже наверное, что письмо на самом деле не посылалось Пердикке, когда Платон направил к нему Евфрею. Это позднейший текст, оправдывающий жест Платона, действительно пославшего к Пердикке своего ученика. В этом письме затрагиваются два вопроса, касающиеся роли философии и философа как политического [советника]. Первый вопрос: что значит давать политические советы политическим режимам, правительствам, весьма отличным друг от друга? Состоит ли роль советника в том, чтобы говорить, какая *politeia* (политическое устройство) наилучшая? Этот вопрос не ставится в тексте прямо и грубо, но очевидно, что текст возражает на это. Стоит ли давать советы всякому типу правления, будь оно монархическим или автократическим? Не заключается ли вопрос философии в том, чтобы сказать, какое из правлений наилучшее? Отвечая на эти имплицитно присутствующие в тексте (впрочем, довольно коротком, всего в три страницы) вопросы, Платон говорит: нужно уподобить всякое политической устройство (всякую *politeia*) живому существу. Как и всякое живое существо, всякая *politeia* обладает собственным голосом (*phônê*). У нее есть собственный голос, и когда *politeia* говорит собственным голосом, соответствующим ее природе и от природы ей предназначенным, когда *politeia* говорит собственным *phônê*, обращаясь

к людям или к богам, она процветает и сохраняется. Она пребывает. Зато когда *politeia* подражает *phônê* (голосу) другой *politeia*, она гибнет.[2]

Этот отрывок интересен прежде всего в сравнении с текстом «Государства», где также ставится вопрос о *phônê* и о *politeia*, во всяком случае о *phônê* и о том, как следует понимать голос политического тела. Речь идет о тексте из книги VI «Государства» (493a и далее). В этом тексте говорится, что совокупность граждан (*plêthos*) — это зверь, и тот, кто хочет управлять массой граждан, должен изучить голос этого зверя. Нужно изучить его рык, его злобу, изучить его желания, и тогда можно управлять им.[3] Только здесь, в этом тексте «Государства», в анализе роли, которую правитель должен играть по отношению к *phônê*, мы сталкиваемся с критическим описанием. Критическое оно в том смысле, что, во-первых, речь не идет о *politeia*, о государственном устройстве в собственном смысле. Речь идет о массе, о *plêthos*, об аморфной или, скорее, полиморфной, пестрой массе, составляемой собранием граждан. А что за голос издает эта масса? Это гневный голос, говорит текст, это голос голодный, то есть голос всего неразумного. Плохой правитель — это тот, кто, изучив словарь желаний, откликается на него и управляет этой массой так, как ему хочется.

Как видите, этот текст отличается от V письма, несмотря на сравнение с толпой. В тексте V письма речь идет не о «*plêthos*», а о «*politeia*», то есть о государственном устройстве, артикулированном в разных формах, будь то демократия, аристократия, олигархия или монархия. Это *politeia* со своей структурой. И эта *politeia* обладает своим *phônê*, который должен соответствовать характеру *politeia*. Когда *phônê* вместо того, чтобы соответствовать характеру *politeia*, сообразуется с образом или моделью другого государственного устройства, другими словами, когда оно в конкретном государстве принимается говорить на языке другого государственного устройства, все начинает идти не так, и город или государство разрушаются. Зато когда *phônê* приспособлено к *politeia*, в государстве все будет идти должным образом. Можно задаться вопросом, почему Платон изменил свое мнение в этом довольно коротком письме, где он сообщает, или предполагается, что сообщает Пер-

дикке, что посылает своего ученика. Необходимо понять этот текст на разных уровнях значения. Само собой, этот текст, предназначенный не для Пердикки, но для слушателя, говорит: да, я считаю приемлемым, вполне логичным и нормальным посылать советника правительству, будь оно монархическим или автократическим, поскольку проблема состоит не в том, чтобы определить наилучшее государственное устройство, но в том, чтобы всякая *politeia* функционировала согласно своей сущности. Таким образом, мы ясно видим тему, о которой я упоминал: *parrêsia* должна действовать не только в рамках демократии, парреиастическая проблема, проблема *parrêsia* ставится при любой форме правления.

Во-вторых, как видите, советника, философа, ученика Платона отправляют туда, где ставится вопрос о голосе. Вопрос о голосе: то есть [какова] функция советника, направляемого к Пердикке? Хотя в тексте не говорится об этом прямо, существование, присутствие этой подробности с голосом показывает, что роль посылаемого философа будет заключаться в том, чтобы *phônè*, артикулированное в данной *politeia*, государственном устройстве, соответствовало этому устройству. Этим и занимаются философы: формулируют, артикулируют то, что говорится в государстве, таким образом, чтобы то, что говорится, соответствовало природе государства. Только философ может сделать это, поскольку лишь он знает, какова природа каждого государства. Его роль в данном случае вовсе не заключается в том, чтобы сказать, какое государство наилучшее, хотя он и может ставить такой вопрос. Как советник, он должен оставить в стороне вопрос о наилучшем государстве, он должен держаться своего взгляда на природу и сущность всякой *politeia* (в этом его *parrêsia*, его высказывание истины) и сделать так, чтобы голос, звучащий в спорах, в обсуждениях, в разноречивых мнениях, в принятых решениях, соответствовал *politeia*. Это хранитель голоса всякого государственного устройства. Заботиться о том, чтобы этот голос соответствовал характеру государственного устройства, — вот что такое высказывание истины философом и советником. Он высказывает истину не о природе государства, он высказывает истину так, чтобы то, что говорит о себе государство, соответствовало истине государства.

В том же самом письме поднимается второй вопрос — возражение, которое, по-видимому, выдвинули Платону или платоникам и на которое отвечало письмо. Первый был таков: как можно посылать философа советником к автократу? Ответ мы получили. Второй вопрос: почему бы не давать советы в самих Афинах? Почему вы (Платон или люди из Академии) собираетесь давать советы царю, тогда как в Афинах вы молчите? Редактор платоновского текста дает такой ответ: Народ в Афинах так давно и так плохо ведет свои дела, что его уже невозможно изменить. Пожелай он давать советы афинскому народу, который теперь далек от всякой правды, Платон лишь напрасно подвергся бы опасности.[4] Перед нами образ и отсылка к плохой *parrêsia* в демократическом государстве. В Афинском демократическом государстве дело обстоит так, что больше нельзя произносить речей, нельзя заботиться о том, чтобы *phônê* соответствовало самой сущности демократии. Дело обстоит так, что тот, кто попытался бы сделать слышимым голос подлинной демократии там, где демократии больше нет, подвергся бы риску, как и все паресиасты, однако такому риску подвергаться незачем, поскольку он уже не может ничего сделать, не может ничего изменить. Платон отказывается подвергаться опасности понапрасну. Вот почему он молчит в Афинах, где *parrêsia больше уж не возможна.* Однако он посылает, или предполагается, что посылает, своего ученика к Пердикке, поскольку надеется, что там *phônê* подлинной монархии будет услышано монархом, готовым слушать речь философа. Вот что обнаруживается в V письме.

Теперь я хотел бы пробежаться по очень длинному VII письму, где Платон одновременно рассказывает о своей реальной карьере политического советника и выдвигает теорию того, каким политическим советником может и должен быть философ при тиране. Простите, но я должен вкратце напомнить несколько запутанный исторический контекст, постараюсь не задерживаться. Речь идет об отношениях между Платоном и Дионисием Сиракузским, Платоном и Дионисием Младшим. Вы помните эту ситуацию. Сиракузский тиран Дионисий Старший правил в Сиракузах деспотически, распространив свою власть на всю Сицилию или на ее часть. Будучи стар, Дионисий Старший женился на молодой женщине, братом которой был

Дион, тоже молодой. Перед нами два персонажа: Дионисий Старший и его совсем юный зять Дион.

Дионисий умирает, и тогда Дион, уже знакомый с приезжавшим на Сицилию Платоном, просит его вернуться на Сицилию ради службы политического советника и наставника Дионисия Младшего, сына Дионисия Старшего, унаследовавшего власть. Это вторая поездка Платона. Я быстро коснусь ее перипетий. Вышло скверно, Плутарх рассказывает об этом эпизоде, который я уже упоминал. Дион изгнан, Платон снова отправляется в Грецию, а через некоторое время Дионисий Младший снова призывает Платона, говоря ему: да ладно, я и впрямь выгнал Диона, но я собираюсь его вернуть. Но верну я его только при условии, что ты вернешься. Платон приезжает на Сицилию в третий раз, и во второй — как советник Дионисия, это будет его последним визитом на Сицилию. Все складывается очень плохо. Платон снова возвращается, а Дионисий не держит своего обещания, не возвращает Диона в Сиракузы и не восстанавливает его в правах. Поэтому Платон после третьего визита в третий раз уезжает. Борьба между Дионисием и Дионом продолжается. В конце концов Дионисий изгнан, а Дион берет власть. Новая перипетия: Диона убивают из-за различных внутренних неурядиц, имеющих место в Сицилии. Семья и друзья Диона снова пишут Платону или, во всяком случае, вступают с ним в контакт и просят его вмешаться и в четвертый раз помочь советом. В первый он был учителем Диона. Затем он дважды приезжал как советник Дионисия. А теперь, после смерти Диона, его окружение снова просит его [приехать].

Таковы обстоятельства письма. Письмо написано после всех этих сицилийских приключений Платона и представляет собой что-то вроде подведения итога. Платон рассказывает о том, что произошло со времен его молодости, на протяжении всей его политической карьеры, о том, почему он сделал то, что сделал. И в то же самое время он намеревается представить теорию политического совета. Я думаю, что хотя чтение «Государства» и «Законов» совершенно необходимы для истории политической философии и мысли, чтение «Писем» Платона и в особенности седьмого письма чрезвычайно интересно, поскольку оно показывает нам иную грань политической мысли,

и здесь я хотел бы набросать генеалогию такой политической мысли, как совет в политической деятельности, рационализация политической деятельности, а не основания права или государственного устройства. Политической мысли не как основополагающего договора, а как рационализации политической деятельности, философии как советничества. Итак, для подобной истории седьмое письмо представляется мне весьма значимым.

Теперь я немного обобщу то, что обнаруживается в седьмом письме: прежде всего политическая автобиография Платона. Он упоминает о том, что можно было бы назвать двойным разочарованием, когда принадлежащий к высшей аристократии молодой афинянин и ученик Сократа наблюдает некоторые события, а именно два значительных события, служащих примером двух форм правления: во-первых, правление Тридцати; во-вторых, возврат к демократии. Он упоминает как свой первый политический опыт (в ту пору, когда он был еще совсем юн) тот факт, что скомпрометированная сокрушительными неудачами в Пелопоннесской войне афинская демократия была свергнута группой аристократов, [среди] которых были его родственники Критий и Хармид — Критий определенно был его родственником, а Хармид... уж не помню,[5] — во всяком случае, ученики Сократа, близкие к нему. Эти люди взяли власть. Платон рассказывает, насколько он был очарован, во всяком случае заинтересован, этой новой формой политической жизни в Афинах и как быстро он в ней разочаровался. Он быстро разочаровался из-за чинимого этим правительством насилия, а особенно беззаконно [производимыми им] преследованиями. Желая привлечь его к этим беззаконным преследованиям, тираны понуждали Сократа принять участие в незаконной судебной деятельности, но Сократ отказался. Будучи философом, Сократ отказался, дав тем самым пример философского сопротивления политической власти, пример *parrêsia,* который надолго останется моделью философской позиции перед лицом власти: индивидуальное сопротивление философа. После правления Тридцати и его падения происходит возвращение к демократии. И теперь Платон вспоминает, что первым его порывом была симпатия к этой демократии. Однако происходит второе событие, противоположное и симмет-

Дион, тоже молодой. Перед нами два персонажа: Дионисий Старший и его совсем юный зять Дион.

Дионисий умирает, и тогда Дион, уже знакомый с приезжавшим на Сицилию Платоном, просит его вернуться на Сицилию ради службы политического советника и наставника Дионисия Младшего, сына Дионисия Старшего, унаследовавшего власть. Это вторая поездка Платона. Я быстро коснусь ее перипетий. Вышло скверно, Плутарх рассказывает об этом эпизоде, который я уже упоминал. Дион изгнан, Платон снова отправляется в Грецию, а через некоторое время Дионисий Младший снова призывает Платона, говоря ему: да ладно, я и впрямь выгнал Диона, но я собираюсь его вернуть. Но верну я его только при условии, что ты вернешься. Платон приезжает на Сицилию в третий раз, и во второй — как советник Дионисия, это будет его последним визитом на Сицилию. Все складывается очень плохо. Платон снова возвращается, а Дионисий не держит своего обещания, не возвращает Диона в Сиракузы и не восстанавливает его в правах. Поэтому Платон после третьего визита в третий раз уезжает. Борьба между Дионисием и Дионом продолжается. В конце концов Дионисий изгнан, а Дион берет власть. Новая перипетия: Диона убивают из-за различных внутренних неурядиц, имеющих место в Сицилии. Семья и друзья Диона снова пишут Платону или, во всяком случае, вступают с ним в контакт и просят его вмешаться и в четвертый раз помочь советом. В первый он был учителем Диона. Затем он дважды приезжал как советник Дионисия. А теперь, после смерти Диона, его окружение снова просит его [приехать].

Таковы обстоятельства письма. Письмо написано после всех этих сицилийских приключений Платона и представляет собой что-то вроде подведения итога. Платон рассказывает о том, что произошло со времен его молодости, на протяжении всей его политической карьеры, о том, почему он сделал то, что сделал. И в то же самое время он намеревается представить теорию политического совета. Я думаю, что хотя чтение «Государства» и «Законов» совершенно необходимы для истории политической философии и мысли, чтение «Писем» Платона и в особенности седьмого письма чрезвычайно интересно, поскольку оно показывает нам иную грань политической мысли,

и здесь я хотел бы набросать генеалогию такой политической мысли, как совет в политической деятельности, рационализация политической деятельности, а не основания права или государственного устройства. Политической мысли не как основополагающего договора, а как рационализации политической деятельности, философии как советничества. Итак, для подобной истории седьмое письмо представляется мне весьма значимым.

Теперь я немного обобщу то, что обнаруживается в седьмом письме: прежде всего политическая автобиография Платона. Он упоминает о том, что можно было бы назвать двойным разочарованием, когда принадлежащий к высшей аристократии молодой афинянин и ученик Сократа наблюдает некоторые события, а именно два значительных события, служащих примером двух форм правления: во-первых, правление Тридцати; во-вторых, возврат к демократии. Он упоминает как свой первый политический опыт (в ту пору, когда он был еще совсем юн) тот факт, что скомпрометированная сокрушительными неудачами в Пелопоннесской войне афинская демократия была свергнута группой аристократов, [среди] которых были его родственники Критий и Хармид — Критий определенно был его родственником, а Хармид... уж не помню,[5] — во всяком случае, ученики Сократа, близкие к нему. Эти люди взяли власть. Платон рассказывает, насколько он был очарован, во всяком случае заинтересован, этой новой формой политической жизни в Афинах и как быстро он в ней разочаровался. Он быстро разочаровался из-за чинимого этим правительством насилия, а особенно беззаконно [производимыми им] преследованиями. Желая привлечь его к этим беззаконным преследованиям, тираны понуждали Сократа принять участие в незаконной судебной деятельности, но Сократ отказался. Будучи философом, Сократ отказался, дав тем самым пример философского сопротивления политической власти, пример *parrêsia,* который надолго останется моделью философской позиции перед лицом власти: индивидуальное сопротивление философа. После правления Тридцати и его падения происходит возвращение к демократии. И теперь Платон вспоминает, что первым его порывом была симпатия к этой демократии. Однако происходит второе событие, противоположное и симмет-

ричное первому, также связанное с Сократом: на этот раз не Сократ отказывается повиноваться правительству, давая пример сопротивления, наоборот, демократическое правительство преследует Сократа якобы за его связь с прежним правительством. Несмотря на оказанное им сопротивление, Сократ был взят под стражу и казнен. Два события (олигархия и демократия), противоположные друг другу.

Из двух этих переживаний, о которых Платон упоминает в тексте, он делает в своем письме весьма любопытный вывод: после двух этих опытов, говорит он, невозможно заниматься политической деятельностью. Невозможно заниматься политической деятельностью, потому что недостает двух вещей. Во-первых, недостает друзей (*philoi, hetairoi*), то есть в дурно управляемом государстве личные дружеские отношения, связи, которые могут объединять людей, сплачивая группы, благодаря чему и посредством чего можно захватить власть и управлять государством, эти дружеские отношения больше невозможны.[6] Во-вторых, говорит он, недостает подходящих случаев (*kairoi*). Подходящий случай — это удобный момент, а удобный момент определяется тем, что это время затишья, прояснения, время, благоприятное для захвата власти. Итак, говорит Платон, дела идут все хуже и хуже, и подходящего случая никогда не представится.[7] Следовательно, без друзей, без свободной общности индивидов и без подходящего случая, определяемого обстоятельствами, нечего и пытаться что-то сделать в политике. Что же тогда делать? Так вот, говорит он, осознав, что в государстве нельзя ничего сделать без друзей и без подходящего случая, нужно прийти к заключению, которое, кстати сказать, сходно с известным текстом из книги V «Государства», 473d, то есть необходимо, чтобы философы пришли к власти (*eis arkhas* — технический термин, означающий отправление государственных должностей; *arkhai* — это государственные должности, политические посты). Итак, необходимо, чтобы философы заняли политические посты и чтобы правители, обладающие *dunasteia (dunasteuontes*, говорит текст), стали подлинными философами.[8] Лишь соответствие осуществления и практики философии и власти могут теперь сделать возможным то, что функционирование олигархии и демократии сделало невозможным.

Нам необходимо понять одну вещь. Дело в том, что это обращение к философии, это желанное совпадение между осуществлением философии и власти Платон представляет в своем в тексте (это очень важно) как следствие невозможности обычного политического употребления *parrêsia* (высказывания правды) в пространстве демократии или античного государства. Высказыванию правды больше нет места в политическом пространстве, то есть все то, что совершенно прозрачно формулировалось, например в тексте Еврипида или позднее у Исократа — что *parrêsia*, которая должна быть характерной чертой деятельности некоторых граждан, эта *parrêsia* отныне не сводится ни к дающему ее гражданству, ни к духовному или социальному влиянию, которое одни оказывают на других. *Parrêsia* [...], высказывание правды в политическом отношении может основываться лишь на философии. *Parrêsia*, высказывание правды, не просто отсылает к внешнему философскому дискурсу; высказывание правды в политической сфере может быть лишь философским высказыванием правды. Философское и политическое высказывание правды должны совпадать, поскольку ни одно из политических устройств, свидетелем которых оказался Платон, не в состоянии обеспечить правильное функционирование *parrêsia*. Та опасная и гибельная игра, о которой я вам говорил, более невозможна. Безусловное право философии на политический дискурс, как мне кажется, является центральным для этой концепции Платона.

После такого автобиографического воспоминания о своей юности, о своем политическом опыте и извлеченного из него заключения об отношениях между властью и философией Платон упоминает две первые поездки на Сицилию. Он рассказывает о первой поездке, которую совершил, так сказать, частным образом, когда он встретил интересовавшегося философией юного Диона, а правил тогда Дионисий Старший. Он вспоминает, что был поражен тем состоянием разгула, сладострастия и нравственного падения, в котором жили Сиракузы и окружение Дионисия Старшего, и как, напротив, поразили его мужество и добродетели юного Диона.[9] Потом он вспоминает о действиях сблизившегося с ним Диона после смерти Дионисия Старшего, когда к власти пришел Дионисий Младший. Дион обращается к Платону и (об этом упоминает сам Платон) говорит ему, что

Дионисий Младший (новый тиран, новый деспот или, во всяком случае, новый монарх Сиракуз) и его приближенные готовы внимать урокам философии.[10] Дион, говорит Платон, цитируя или косвенно ссылаясь на его речь, сказал: Никогда еще обстоятельства не были столь благоприятны для того, чтобы благодаря Дионисию Младшему и его окружению «философы и правители великих государств оказались одними и теми же лицами».[11] Перед нами определение *kairos,* которому недостает опыта афинских демократии или олигархии. Это *kairos,*[12] при котором молодой монарх, пришедший к власти и готовый прислушиваться к философии, сможет осуществить тот союз философии и власти, что Платон считает единственным на сегодняшний день способом заставить работать высказывание правды в политике. Этой благоприятной конъюнктурой Платон объясняет свою поездку — вторую поездку на Сицилию, но первую политическую поездку — присовокупляя два размышления. Во-первых, о дружбе с Дионом. Он говорит, что, если бы он, Платон, отказался от приглашения Диона, отказался наставлять Дионисия, то Дионисий, не получивший должного образования, мог бы обратиться против Диона и сделать несчастным его, а через него и все государство. А потому, говорит Платон, он должен был приехать и попытаться наставить Дионисия.[13] Во-вторых, говорит Платон, ответить на приглашение Диона его побудило другое соображение. Это соображение весьма любопытно. Платон не хотел выступать лишь в качестве *logos*'а, дискурса. Платон не хочет быть лишь *logos*'ом и выступать в этом качестве. Он хочет показать, что может быть причастен, приложить руку к *ergon* (действию).[14] Конечно, перед нами совершенно классическое и часто повторяющееся в словаре греков противопоставление между *logos* и *ergon.* Противопоставление *logos* и *ergon*: речи и реальности, дискурса и действия и т. п. Однако следует помнить, что здесь ставится вопрос о философии в сфере политики. Платон понимает, что быть лишь философом, написавшим «Государство», то есть тем, кто говорит, каким должно быть идеальное государство, — значит быть не более чем *logos*'ом. Итак, в отношении к политике философ не может быть только *logos*'ом. Чтобы не оказаться способным лишь на «слова»[15] он должен стать участником, непосредственно приложить руку к действию (*ergon*).

Мне кажется, перед нами весьма важное замечание, перекликающееся (впрочем, вы это и сами видите из текста) с тем, что обнаруживается в первых текстах, в первых платоновских диалогах о философии, которая должна быть не только *mathêsis*'ом, но и *askêsis*'ом. Если верно, что философия — не просто обучение знанию, но также образ жизни, образ бытия, некоторое практическое отношение к самому себе, посредством которого созидается и вырабатывается я-сам (soi-même), если верно, что философия должна быть *askêsis*'ом (аскезой), тогда сам философ, обращаясь не только к проблеме себя (lui-même), но и к проблеме государства, не может довольствоваться ролью *logos*'а, того, кто изрекает истину, но должен участвовать в *ergon* и приложить к нему руку. Что значит приложить руку к *ergon*? Это значит стать советником реального политического деятеля в тех политических решениях, которые тот принимает. Я думаю, если *logos* действительно имеет отношение к созданию идеального государства, то *ergon* должен стать дополнением к политической задаче философа, который должен стать политическим советником и, воздействуя на душу государя, сделать реальную жизнь государства разумной. Непосредственно принимая участие в создании, поддержании и функционировании искусства управлять посредством *parrêsia*, философ в сфере политики будет не просто *logos*'ом, но поистине и *logos*'ом, и *ergon*'ом, в соответствии с греческим идеалом разумности. *Logos* полон лишь тогда, когда может вести к ergon и обустраивать его в соответствии с необходимыми принципами разумности. По этой причине, говорит Платон, ему следовало встретиться с Дионом. В следующий раз я закончу с этим VII письмом и обращусь к другим проблемам, которые ставит история *parrêsia* и ее практики.

Примечания

[1] Contre l'Épicurien Colotès // Plutarque. Les Œuvres morales & meslées / Trad. J. Amyot. Deuxième tome. Paris, 1575.

[2] «Ведь, право, у каждого политического строя, как и у разных живых существ, свой особый язык (*estin gar dê tis phônê tôn politeiôn hekastês kathaperei tinôn zôôn*): один – у демократии, другой – у оли-

гархии, а еще иной – у монархии. Весьма многие могли бы сказать, что они знают эти наречия, но, за исключением малого числа людей, никто не может их понять. Тот государственный строй, который обращается к богам и к людям на своем собственном языке и совершает соответствующие поступки, всегда процветает и сохраняется невредимым, тот же, который подражает чужому языку, погибает». (*Platon*. Letter V. 321d-e // Œuvres complètes. T. XIII-1: Lettres / Trad. J. Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1960. P. 23 (*Платон*. Письма / Пер. С. П. Кондратьева // Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 473).

[3] «Это все равно, как если бы кто-нибудь, ухаживая за огромным и сильным зверем, изучил его нрав и желания, знал бы, с какой стороны к нему подойти, каким образом можно его трогать, в какую пору и от чего он свирепеет или успокаивается, при каких обстоятельствах привык издавать те или иные звуки (*phônas*) и какие посторонние звуки укрощают его либо приводят в ярость. Изучив все это путем обхождения с ним и длительного навыка, тот человек называет это мудростью» (*Platon*. La République. Livre VI. 493a-b / Trad. E. Chambry. Éd. citée. P. 114 (*Платон*. Государство. С. 272–273)).

[4] «Если же кто, услыхав это, скажет: "Платон, как кажется, делает вид, будто он знает, что́ полезно для демократии; но, хотя ему можно говорить в народном собрании и советовать народу самое лучшее, он ни разу не поднялся с места и ни слова не произнес", – на это надо ответить: "Платон слишком поздно родился для своей страны и застал народ постаревшим и вдобавок приученным его предшественниками делать многое, не соответствующее его мнениям. Он охотно бы, как родному отцу, помогал ему, если бы не считал, что напрасно подвергает себя опасности, без всякой надежды на успех"» (*Platon*. Lettre V. 322a-b // Lettres. Éd. citée. P. 24 (*Платон*. Письма. С. 473)).

[5] Хармид был дядей Платона по материнской линии (он был одним из десяти политических правителей Пирея), а Критий – кузеном его матери (он был одним из предводителей крайнего крыла Тридцати). Оба погибли в 403 г. в сражении, когда демократы попытались отбить Пирей.

[6] «Я видел все это, а также людей, которые ведут государственные дела, законы и царящие в государстве нравы, и, чем больше я во все это вдумывался и становился старше, тем все более трудной задачей мне стало казаться правильное ведение государственных дел. Без друзей и верных товарищей (*aneu philôn andrôn kai hetairôn pistôn*) казалось мне невозможным чего-то достичь» (*Platon*. Lettre VII. 325d // Lettres. Éd. citée. P. 29. (*Платон*. Письма. С. 476)).

[7] «Но я не переставал размышлять, каким путем может произойти улучшение нравов и особенно всего государственного устройства;

что же касается моей деятельности, я решил выждать подходящего случая (*tou de prattein au perimenein aei kairous*)» (Ibid. 325d–326a. (Там же. С. 477)).

[8] «Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности (*eis arkhas elthê tas politikas*) или властители в государствах (*tôn dunasteuontôn*) по какому-то божественному определению не станут подлинными философами» (Ibid. 326a-b. P. 30 (Там же. С. 477)).

[9] Ibid. 327a-b. P. 31 (Там же. С. 478).

[10] Ibid. 326c.

[11] Ibid. 328b.

[12] «Какого более благоприятного времени (*tinas gar kairous*), – писал он, – можем мы ожидать…». Ibid. 327e. P. 32 (Там же. С. 479).

[13] Ibid. 328b. P. 32 и 328d-e. P. 33 (Там же. С. 479–480).

[14] «Пока я это обдумывал про себя и колебался, нужно ли мне послушаться Диона и ехать или надо поступить как-то иначе, я наконец склонился к тому, что нужно, если только я хочу видеть осуществленными (*apotelein egkheiresoi*) свои мысли о законах и государственном строе. Именно сейчас надо сделать такую попытку; убедив одного, я вполне мог бы выполнить все свои добрые намерения. В силу такого образа мыслей и подобной решимости я снялся с места, а вовсе не потому, что могли бы подумать некоторые. Мне было очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова (*mê doxaimi pote emautô pantapasi logon monon atekhnôs einai*), а сам никогда добровольно не взялся бы ни за какое дело (*ergou de oudenos an pote hekôn anapsasthai*)» (Ibid. 328b-c. P. 32–33 (Там же. С. 479)).

[15] Ibid.

Лекция от 16 февраля 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Философский ergon. — *Сравнение с «Алкивиадом».* — *Реальность философии: мужественное обращение к власти.* — *Первое условие реальности: слушание, круг первый.* — *Философский труд: выбор; подход; применение.* — *Реальность философии как работы над собой (круг второй).*

В прошлый раз мы подошли к анализу VII письма Платона (возможно, приписываемого Платону), к тексту, который в лучшем случае датируется старостью Платона, а в худшем — его самыми первыми преемниками. Этот текст представляется как письмо, якобы отправленное сицилийским друзьям Платона, то есть окружению Диона, поскольку оно было написано уж во всяком случае после смерти Диона и предположительно адресовано его друзьям, так вот, это что-то вроде политического манифеста, открытого письма, где автор представляет три группы размышлений. Во-первых, чтобы оправдать свое поведение на Сицилии и по отношению к Диону, он рассказывает о ряде произошедших событий: приглашение, поездка, пребывание, несправедливость со стороны Дионисия, ложные обещания, данные Платону и Диону и т. п. Вторая группа размышлений не касается этих событий, но представляет собой своего рода политическую автобиографию, в которой Платон вспоминает свою юность и особенно два больших разочарования, постигшие его в Афинах. Сперва при аристократическом правлении Тридцати, а потом при возвращении к демократии, санк-

ционировавшей казнь Сократа. Наконец, в третьей группе размышлений Платон в самых общих выражениях объясняет, что для него значит давать советы государю, что для него значит вмешиваться в сферу политической деятельности и играть роль *sumbolous*, советника по политическим вопросам при властителе. Мы добрались до того места, где Платон объясняет, как и почему ему пришлось ехать на Сицилию, совершать то, что хронологически было его второй поездкой на Сицилию, но его первым политическим вояжем. Во время первой поездки, как вы помните, он только и сделал, что повстречался с Дионом. Он был очарован сообразительностью этого человека, преподавал ему философию, а потом вернулся в Афины. Возвратившись в Грецию, он получил приглашение Диона опять приехать на Сицилию, на сей раз с относительно определенной политической ролью, во всяком случае с задачей, с политической миссией, поскольку речь шла о том, чтобы сделаться политическим советником, точнее, наставником того, кто только что унаследовал власть в Сиракузах, а именно — Дионисия Младшего. Вопрос, на который в этой части письма пытается ответить Платон и который я хотел бы теперь объяснить, заключается в следующем: почему он согласился приехать, почему принял это приглашение и предложенную ему политическую роль, почему оказался в Сиракузах у наследника деспотизма, к которому Платон относился враждебно?

Предлагая объяснение, Платон приводит два рода соображений. Соображения конъюнктурные, касающиеся того, что он называет *kairos* (удобный случай). Как вы помните, он отказался принимать какое бы то ни было участие в политической жизни Афин как раз потому, что положение там было столь бедственное, что никакого просвета, никакого затишья не предвиделось. Никакого *kairos*, удобного случая, говорил он, не представлялось. Здесь же, на Сицилии, такой случай представился. Это появление нового монарха и его молодость. Дион представляет Дионисия как человека, желающего заняться философией. Более того, его окружение, воодушевляемое Дионом, также расположено к философии Платона. И наконец, последний значительный аргумент (мы очень часто встречаем его в теории советника и совета государю): в отличие от того, что происходит при демократии, где нужно убеждать многих,

где нужно убеждать массу (*plêthos*), здесь, в случае монархии, нужно убедить лишь одного-единственного человека. Убедить единственного человека — и дело сделано.[1] Таков текст Платона. Это принцип, мотив, согласно которому, если государь подает некоторые обнадеживающие знаки, можно считать, что представился *kairos*. Нужно убедить лишь одного человека, и этот человек, как кажется, намерен позволить убедить себя. Это что касается *kairos*. Что же касается самого Платона, почему он хочет воспользоваться представившимся ему случаем? Платон, как вы помните, выдвигает два мотива. Один из этих мотивов — *philia*, дружба с Дионом. Другой же мотив (на этом мы как раз и остановились) — то обстоятельство, что, если Платон откажется от предлагаемой Дионом миссии, если он откажется взяться за предлагаемую ему задачу, сам он, Платон, предстанет *logos*'ом, попросту дискурсом, тогда как ему нужно приложить руку к *ergon*'у (то есть заняться делом).

К этому мы подобрались в прошлый раз, и мне представляется, что это важный момент. Важный потому, что он ставит вопрос одновременно и весьма заурядный, очевидный, прозрачный, и весьма плохо изученный, поскольку этот текст, как мне кажется, ставит вопрос о философском *ergon* (деле) на всем протяжении письма, ставит в терминах, способных, думается мне, привести в изумление, если сравнить его с другими платоновскими текстами или, во всяком случае, с теми образом и интерпретацией, что даются обыкновенно Платону и позднейшему платонизму.

Чтобы проанализировать проблему философского *ergon* (философского дела) в связи с политикой, я хотел бы вернуться немного назад, обозначив эту проблему в тексте, о котором мы говорили в прошлом году, тексте довольно загадочном, поскольку его датировка весьма сомнительна и поскольку он представляет философское дело в совершенно ином ракурсе, нежели тот, с которым мы столкнулись теперь. Этот текст — диалог «Алкивиад», во многих отношениях представляющийся юношеским текстом (с таким же сценарием, с той же сценографией, того же рода персонажами), но, с другой стороны, включающий множество элементов, отсылающих к поздней философии Платона. Быть может, вы помните ситуацию, представленную в этом диалоге. В диалоге «Алкивиад» речь шла о

вступлении философа на политическую сцену.[2] Что за случай, что за *kairos* в этом диалоге побуждал Платона вмешаться в политику? Ситуация, случай был таков: Алкивиад, юный Алкивиад благодаря своему происхождению, своему влиянию, своей фортуне, своему положению вообще был одним из самых первых граждан в городе. Однако он заметил или, скорее, позволил Сократу заметить, что он, Алкивиад, не хочет прожить свою жизнь (*katabiônai)*[3] одним из первых, но хочет быть самым первым, и не только в своем городе, который он хотел убедить и взять в свои руки, но и среди всех правителей, желая победить таких врагов Афин, как Спарта или царь Персии, представлявшихся ему соперниками, личными соперниками. В этот проект, очень точно ставящий проблему *parrêsia* при демократии, вмешался Сократ. Я сказал «это и есть проблема *parrêsia* в демократическом контексте», потому что именно об этом и идет речь: всякий имеет право сказать речь, а некоторые, первые, имеют своей задачей, функцией и ролью оказывать влияние на других. И проблема состоит в том, чтобы выяснить, возможно ли, законно ли и желательно ли, чтобы в этой агонистической игре первых с другими и первых среди всех выделился один-единственный (таким был Перикл), предпочитаемый всем остальным.

Это была проблема *parrêsia*. В этом общеизвестном переломе, в этой проблематике *parrêsia* отчетливо выявляется функционирование демократии и, говоря в более общем смысле, функционирование определенных политических институций в Греции той эпохи. В этом смысле, несмотря на отличность контекста, сделавшийся советником Дионисия Платон оказывается в аналогичной ситуации. Сократ становится советником не тирана, деспота или монарха, но юноши, стремящегося стать первым. Зато Платону приходится иметь дело с тем, кто является первым в силу своего положения и происхождения благодаря самой структуре *politeia*. Однако в обоих случаях речь идет о том, чтобы обращаться к ним, говорить с ними, говорить им правду и убеждать в этой правде, о том, чтобы руководить душой тех, кто должен руководить другими. Таким образом, налицо аналогия ситуаций, невзирая на различие в политическом контексте. Между тем, — это одна из ведущих нитей, которым я хотел бы следовать в сегодняшнем выступлении, —

мне представляется, что между «Алкивиадом» (и той ролью, что Сократ играет по отношению к Алкивиаду) и Платоном (ролью Платона по отношению к Дионисию) существует ряд значительных расхождений, отмечающих разрыв в платоновской философии.

Первое различие сразу бросается в глаза. В случае с Алкивиадом и Сократом Сократу также приходится отвечать на вопрос: зачем ты вмешиваешься в дела Алкивиада? На этот вопрос отвечает все начало диалога. Сократ объясняет: я пекусь об Алкивиаде, я, который в то время как прочие вожделели Алкивиада и домогались его, оставался в стороне. До сих пор я стоял в стороне, но теперь, когда Алкивиад повзрослел, все меньше влюбленных домогаются его и скоро от него отвернутся, я, напротив, выступаю на сцену. Почему я выступаю? Да потому что Алкивиад хочет стать первым в городе и осуществлять единоличную власть. Это *kairos*. И, если я пользуюсь этим *kairos*, то из любви к Алкивиаду. *Erôs*, который я питаю к Алкивиаду и который я до сих пор сдерживал по велению бога, этот *erôs* теперь ведет к тому, что я намерен воспользоваться *kairos*'ом (удобным случаем), возникшим из-за желания Алкивиада выдвинуться в городе и стать его главой. Итак, если сравнить эту ситуацию и сократово оправдание относительно Алкивиада с ситуацией Платона в отношении Дионисия, вы увидите значительнейшее различие. Платон тоже хватается за *kairos*, но почему? Не из-за такого отношения, что было бы связано с *erôs*'ом, но из-за своего рода внутреннего долга, вырастающего не из вожделения в душе философа, но в силу самого назначения философии, которая должна быть не только *logos*'ом, но и *ergon*'ом. Точнее даже, сам философ должен быть не только *logos*'ом (дискурсом, только дискурсом, голым дискурсом). Он должен быть еще и *ergon*'ом. Именно этот долг, а вовсе не *erôs*, составляет для философа повод ухватиться за *kairos* (удобный случай). И уж само собой, в том, что мотивом для вмешательства философа в сферу политики оказывается не его вожделение к тому, к кому он обращается, но внутренний долг философии как *logos*'а, что должен стать *ergon*'ом, заключается немаловажный сдвиг. Это первое, что я хотел отметить.

Второе таково. Обеспокоенный мыслью, что он может оказаться не более чем дискурсом (*logos*), философ (Платон), как

мне кажется, ставит проблему, как я уже говорил, и общеизвестную, и плохо изученную. Когда он беспокоится, не стал ли он *logos*'ом, когда он стремится быть не просто *logos*'ом, непосредственно занявшись делом (*ergon*), Платон, как мне кажется, ставит вопрос, который можно назвать вопросом о реальности философии. Что такое реальность философии? В чем заключается реальность философии? Мы сразу же заметим, что то, как Платон намерен отвечать на этот вопрос, или, вернее, то, как Платон ставит этот вопрос, показывает, что для него реальность философии ни в коем случае не сводится к *logos*'у.

Нужно немного прояснить этот вопрос: в чем реальность философии? Я полагаю, что вопрос [о] реальности философии состоит не в том, чтобы спрашивать, что такое реальность для философии. Он состоит не в том, чтобы спрашивать, каков референт, [каковы] референции философии. Этот вопрос состоит не в том, чтобы спрашивать, с какой реальностью соотносится философия, с чем ей предстоит столкнуться. Он состоит не в том, чтобы спрашивать, чем можно измерить, реальна философия или нет. Задаваться вопросом о реальности философии, как говорится в седьмом письме, значит спрашивать, что представляет собой в самой своей реальности воля говорить правду, этот совершенно особенный и исключительный акт веридикции (при котором, впрочем, можно ошибиться и сказать неправду), что зовется философией. Этот вопрос, как мне кажется, сводится к следующему: как, каким образом, каким способом вписывается в реальность философское высказывание правды, та особая форма веридикции, что представляет собой философия? Схематизируя, можно сказать, что [в] вопросе, задаваемом заботой о философии, которая должна быть не только *logos*'ом, но также *ergon*'ом, мы видим, как формулируется, вырисовывается, проясняется мимолетный, но тем не менее, как мне кажется, решающий вопрос, не: что за реальность позволяет сказать, истинна философия или ложна? Но: что за реальность философского высказывания правды позволяет ей быть не просто пустой речью о том, что истинно и что ложно?

Реальность философского дискурса — вот что подразумевается этим вопросом. И ответ, даваемый или, скорее, намечаемый в этой простой фразе, которую я вспоминал в прошлый раз

и с которой я начал сегодня, а именно что философ не хочет быть лишь *logos*'ом, но хочет заняться *ergon*'ом, — ответ, с которым теперь нужно разобраться, появляется во всей своей простоте: реальность, испытывающая философию на подлинность, — это не *logos* как таковой, не присущая *logos*'у игра. Реальность, через испытание коей философская веридикция должна проявиться как подлинная, служит причиной того, что она обращается, может обратиться, имеет мужество обратиться к тому, кто осуществляет власть. Не стоит заблуждаться. Я вовсе не хочу сказать, что здесь, в этом тексте Платона, якобы определяется некая функция философии, состоящая в том, чтобы говорить правду о политике, о законах, о государственном устройстве, давать полезные и эффективные советы по поводу принимаемых решений. Напротив, в самом тексте мы видим, к примеру, как Платон отвергает или по крайней мере ставит отнюдь не на центральное место способность философа предлагать законы. Философия, философский дискурс должны сохранять связь с реальностью, но это не значит говорить правду о политике, это не значит указывать, какими должны быть общественное устройство государств, их политика или управление. Мне представляется, что в этом тексте философия, по Платону, выказывает свою реальность тогда, когда она проникает в политическую сферу в самых разных формах: установление законов, даваемые государю советы, убеждение толпы и т. п. Она проникает в политическую сферу в различных формах, не растворяясь в них, но неизменно выказывая свое отличие от прочих дискурсов. Этим она отличается от риторики. С точки зрения риторики (об этом следовало бы поговорить подробнее), философия есть не что иное, как инструмент, благодаря которому тот, кто хочет осуществлять власть, может всего лишь в точности повторять то, чего желают толпа, правители или государь. Риторика — это средство, позволяющее убеждать людей в том, в чем они и так уже убеждены. Испытание философии, испытание ее реальностью, напротив, не сводится к ее политической эффективности, но состоит в том, что она, оставаясь чем-то отличным, проникает в политическую сферу и играет свою собственную роль в отношении политики. Теперь я хотел бы немного объяснить ее роль по отношению к политике, это испытание философии политикой, поскольку оно

имеет большое значение для истории философского дискурса: тот небольшой пассаж из VII письма, где философ стремится быть не просто *logos*'ом, но прикоснуться к реальности, как мне кажется, обозначает одну из важнейших черт того, чем является и чем будет являться философская практика на Западе. Конечно, на протяжении долгого времени и даже еще сегодня кое-кто думал и думает, что реальность философии держится на том, что философия может говорить правду, особенно в науке. Долгое время полагали и все еще продолжают думать, что, в сущности, реальность философии состоит в ее способности говорить правду о правде, правду правды. Но мне кажется (и уж во всяком случае это отмечается в тексте Платона), что существует другой способ обозначить, определить, в чем состоит реальность философии, подлинность философской веридикции, высказывания правды или лжи, эта реальность заключается в том, что философия — это деятельность, заключающаяся в изречении правды, практика веридикции в отношении власти. И мне кажется, что на протяжении по меньшей мере двух с половиной тысячелетий это было одним из постоянных принципов ее реальности. Как бы то ни было, сегодня я хотел бы вам показать и рассказать, что это VII письмо и его многообразные измерения могут рассматриваться как размышление о реальности философии, проявляющейся через осуществляемую в политической деятельности веридикцию.

Я не буду прослеживать все развитие, все повороты и детали этого письма, ибо оно чрезвычайно сложно, но хотел бы, несколько схематизируя, объединить то, что в нем обнаруживается, в два больших вопроса. Во-первых, мне представляется, что это письмо в нескольких своих пассажах, одни из которых следуют друг за другом, а другие разбросаны там и сям, отвечает на следующий вопрос: при каких условиях философский дискурс может быть не просто *logos*'ом, но и *ergon*'ом в сфере политики? Иначе говоря: при каких условиях философский дискурс может столкнуться с собственной реальностью, выказать собственную реальность для себя и для других? Второй ряд вопросов: что может сделать, что должна сказать философия, достигая подлинности, достигая своей реальности в регистре политики? Этот второй ряд вопросов всецело связан с первым и непосредственно вытекает из него, что, я надеюсь, сразу

станет понятно. [О] первой же серии вопросов (то есть при каких условиях философский дискурс, претендующий быть *logos*'ом и желающий им быть, сможет, как говорит текст, подойти к собственной задаче, приложить руку к своему делу; при каких условиях он может успешно пройти испытание реальностью?) у нас есть три или четыре текста, способные многое прояснить.

Первое, о чем я хотел бы сказать [...*], это строки 330c—331d. Для того, чтобы философский дискурс обратился к реальности, чтобы он стал подлинной философской веридикцией, а не напрасным пустословием, первое условие — оно может показаться парадоксальным — касается того, к кому обращаются. Чтобы философия была не только дискурсом, но и реальностью, нужно, чтобы она обращалась не ко всем и каждому, но только к тем, кто хочет слушать. Текст начинается так: «Если врач дает совет больному, ведущему вредный для здоровья образ жизни, то прежде всего он должен посоветовать ему, чтобы он переменил свой образ жизни, и, только если тот пожелает подчиниться, врач будет и дальше давать ему свои наставления»[4]. Немного дальше (331d) параграф заканчивается так: «Если ему кажется, что оно управляется нехорошо [то есть: если советнику, философу не кажется, что государство управляется хорошо. — *М. Ф.*], он дает совет [он, философ, в том случае, если государство управляется нехорошо, говорит. — *М. Ф.*] — в том случае, если ему не грозит опасность говорить впустую либо, выступая с речами, подвергнуть себя угрозе смерти [таким образом, чтобы философ говорил, он должен быть уверен, что ему не придется бросать слова на ветер или что он не рискует смертью, то есть в том, что его речь не будет напрочь отвергнута. — *М. Ф.*]; совершать же насилие над родиной в виде государственного переворота он не должен, если перемена к лучшему не может совершиться без изгнания и истребления людей; ему нужно, сохраняя спокойствие, молиться о благе для самого себя и для государства».[5] Быть выслушанным и найти у слушателя желание последовать данному ему совету — таково первое условие осуществления философской

---

* М. Ф. добавляет: я вам его не раздавал, но теперь раздам и попытаюсь прокомментировать.

речи как задачи, дела, *ergon*'а, реальности. Надо давать советы лишь тем, кто согласен им следовать. Или же следует поступить как врачи, которые уходят, если клиенты и больные не желают слушаться их предписаний. Вы скажете, что все это банально, но мне кажется, что мы можем несколько прояснить этот текст, следуя сравнению с медициной, являющемуся общим местом и очень часто всплывающему у Платона [в] целом ряде текстов, прямо уподобляющих политический совет медицинской практике. В особенности пассаж из книги IV «Государства» (425e[6]), а также книга IV «Законов» (720a и далее[7]).

Но что значит эта ссылка на медицину? Прежде всего вот что: не только в платоновских, но и во всех вообще греческих текстах IV в. и даже позднее медицина характеризуется трояко. Во-первых, медицина — это искусство, сообразующееся одновременно и с обстоятельствами, со случаем и с догадкой, поскольку речь здесь идет о том, чтобы посредством данных знаков диагностировать болезнь, предвидеть ее развитие и исходя из этого избрать соответствующее лечение. Искусство обстоятельств, искусство догадки, опирающееся само собой на науку, на теорию, на знания, но в каждый момент способное принять в расчет конкретные условия и пустить в дело практику дешифровки. Во-вторых, медицина всегда характеризуется не просто как теоретическое и общее искусство обстоятельств и догадок, но также как искусство убеждения. Врач, хороший врач, — это тот, кто способен убедить больного. Я отсылаю вас к книге IV «Законов», параграф 720a-e,[8] [к] общеизвестному различению двух типов медицины. Медицина для рабов, практикуемая самими рабами, неважно, принимают ли они в лечебнице или ходят с визитами, эта медицина рабов и для рабов довольствуется тем, что дает предписания, говорит, что нужно сделать (лечение, лекарства, прижигания, надрезы, амулеты и т. п.). А еще есть свободная медицина для свободных людей, осуществляемая врачами, которые и сами люди свободные. Эта медицина отличается тем, что врач и больной говорят между собой. Больной рассказывает врачу, от чего он страдает, каков его режим, как он жил и т. д. Врач в свою очередь объясняет больному, чем плох его режим, почему он заболел и что нужно сделать теперь, чтобы вылечиться, пока не убедит его в том, что необходимо для его излечения. Хорошая медицина, высокая медицина, сво-

бодная медицина — это искусство диалога и убеждения. Наконец, третья черта, которой повсеместно определяют медицину, состоит в том, что хорошая медицина заботится не только о том, чтобы вылечить ту или иную болезнь, хорошая медицина — это искусство, принимающее во внимание и заботящееся о жизни больного в целом. Само собой, чтобы болезнь прошла, нужно давать предписания, но нужно упорядочить и весь образ жизни. Поэтому наиболее важной, имеющей решающее значение задачей, стоящей перед медициной и перед врачом, становится задача убеждения в необходимости вести определенный образ жизни. Чтобы больной в самом деле вылечился и отныне мог избежать любой другой болезни, нужно, чтобы он согласился изменить все, что касается его питья, пищи, сексуальных отношений, рода занятий и всего образа жизни. Медицина касается образа жизни в той же мере, что и болезни.

Если соотнести три эти черты, столь часто упоминаемые в платоновских текстах как характеризующие медицину, если сопоставить эти замечания с задачей советника, политического советника, о котором в тексте VII письма говорится, что он должен вести себя как врач, мы увидим, что роль политического советника не сводится к функции правителя, решающего, каким должно быть нормальное положение вещей. Философ в качестве политического советника должен вмешиваться лишь в том случае, если дело плохо, если пришла болезнь [...]. Тогда он должен одновременно и диагностировать, в чем заключается зло для государства, и, воспользовавшись случаем, вмешаться и восстановить порядок вещей. Это роль, если угодно, критическая в том смысле, что разыгрывается она при кризисе или во всяком случае при наступлении несчастья или болезни, когда больной — в данном случае государство или граждане — понимает, что что-то не так. Во-вторых, у философа и у философии не такая роль, как у врачевателей рабов, довольствующихся тем, что говорят: вот что надо сделать, а вот этого делать не нужно, вот это надо принять, а вот этого принимать не следует. У философа такая же роль, как у свободных врачей, обращающихся к свободным людям, не только предписывающих, но и убеждающих. Конечно, он должен сказать, что нужно сделать, но он должен объяснить, почему это нужно сделать, а потому философ оказывается не просто законодателем, указы-

вающим, как нужно управлять государством и каким законам оно должно подчиняться. Роль философа должна состоять в том, чтобы убеждать и тех, и других — тех, кто управляет, и тех, кем управляют. Наконец, в-третьих, философ должен не просто выдавать советы и суждения в зависимости от постигшего государство несчастья. Он должен еще полностью переосмыслить образ жизни государства, подобно врачам, думающим не только о том, чтобы победить некую болезнь, но заботящимся о жизни больного в целом. Итак, целью вмешательства философа должен быть весь образ жизни государства, *politeia*.*

Можно задаться вопросом, не противоречит ли такое определение задачи философского советника, обязанного вмешиваться в беды государства в форме убеждения и таким образом, чтобы ставить под сомнение всю *politeia*, процитированному мною тексту из письма V,[9] где Платон говорит: Есть разные *politeiai*, отличающиеся друг от друга. Демократическое устройство, аристократическое, вверяющее власть одному человеку. А в письме, которое должно было сопровождать прибытие советника к царю Македонии (Пердикке), он говорил: в сущности, неважно, какова *politeia*, все дело в том, чтобы вслушаться и понять, какой голос присущ каждой *politeia*, каков ее *phônê*, какая беда грозит всему государству, когда *phônê* (голос) *politeia* не соответствует его устройству. Здесь же оказывается, что проблема, которую должен разрешить советник, заключается не только в том, чтобы подогнать голос государства к его *politeia*, но в том, чтобы переосмыслить *politeia*. Следовательно, мы можем вообразить, предположить, предугадать, что противоречие между тем, что говорится в письме VII, и тем, что говорится в письме V, — с той оговоркой, что письмо V явно апокрифическое и более позднее, чем письмо VII, — это противоречие не составит особых проблем. Зато предписание учитывать и заботиться о *politeia* государства в целом, по-видимому, несколько противоречит другим текстам, обнаружи-

---

* Рукопись уточняет:

«Сказанное в VII письме весьма сходно с "Государством" 426a—427a. Незачем заботиться об излечении государства, если можно изменить *politeia* и способ *politeuomenê*».

вающимся в том же VII письме, особенно тому загадочному пассажу, где Платон скажет: не может быть и речи о том, чтобы философ становился номотетом, законодателем, устанавливающим в государстве законы. Действительно, как мне представляется, когда Платон говорит о необходимости для хорошего советника учитывать *politeia* в целом (как хороший врач учитывает весь образ жизни), он понимает *politeia* не в строгом и институциональном смысле тех законов, по которым должно жить государство. Под *politeia*, мне кажется, он понимает образ жизни государства, то есть целостность, составляемую законами как таковыми, а также те убеждения, которые могут иметь управители и управляемые, первые и последние, о том, что нужно следовать этим хорошим законам, и наконец, то, как на самом деле следуют этим законам в государстве. К *politeia* в строгом смысле — институциональным рамкам государства — следует также прибавить убежденность, уверенность правителей и граждан, прибавить то, как эта уверенность выражается в делах. Все это и составляет *politeia* в широком смысле.

Мне кажется, что, когда Платон сравнивает функцию философского советника с функцией врача и когда выясняется, что советник должен принимать в расчет *politeia* в целом, речь идет именно о *politeia* в широком смысле. К чему, в сущности, обращается советник? Мне представляется, что советник, каким его представляет Платон, сравнивая его с врачом, должен не навязывать (с точки зрения государства или его институциональной структуры) основные законы, но обращаться к политической воле. Он должен ин-формировать политическую волю монарха, олигархических или аристократических вождей или кого-то из граждан. Однако необходимо понимать, что, когда философ обращается к оживляющей *politeia* политической воле, которая принимает, признаёт хорошими и хочет применять на деле законы, когда философ обращается к вдохновляющей и оживляющей *politeia* политической воле, он может обращаться к этой воле лишь в том случае, если эта воля, так сказать, добрая, то есть если государь, вожди, граждане действительно хотят слушать философа. Если же они не хотят слушать, то есть, как уточняется в конце текста, если оказывается, что философ бросает слова на ветер или, хуже того, если философа убивают, как в том, так и в другом случае философия не

может обрести свою реальность. Философ, говорящий, не будучи услышан, философ, говорящий под угрозой смерти, в сущности, просто бросает слова на ветер. Если он хочет, чтобы его речь была настоящей речью, речью реальности, если он хочет, чтобы его веридикция поистине принадлежала к регистру реального, нужно, чтобы речь философа слушали и принимали те, кому она адресована. Философия не существует в реальном на том лишь основании, что философ ее формулирует. Философия существует в реальном, встречается со своей реальностью лишь при условии, что держащему речь философу отвечают вниманием и слушают те, кто хочет быть убежден философией. Мне кажется, здесь мы сталкиваемся с тем, что можно назвать первым кругом (в тексте есть и другие). Это круг слушания: философия может обращаться лишь к тем, кто готов ее слушать. Речь, представляющая собой лишь протест, спор, крик и гнев против власти и тирании, — это не философия. Дискурс, который представлял бы собой дискурс насилия, стремился вломиться в государство, а значит, сеял бы вокруг себя угрозу и смерть, также не мог бы обрести свою философскую реальность. Если философа не слушают, если его настолько не слышат, что грозят ему смертью, или если философ настолько неистов, что его речь несет другим смерть, и в том, и в другом случае философия не может обрести реальность, не проходит испытание реальностью. Первое испытание философского дискурса реальностью — это встречаемое им слушание.

Отсюда целый ряд важных и значительных следствий, которые мы бегло перечислим: философия всегда предполагает философию, философия не может говорить о себе себе же самой, философия не может навязываться насильственно, философия не может выступать как свод законов, философия не может писаться и циркулировать как написанное и ходить по рукам. Реальность философии (в этом состоит ее первая черта) в том, что она адресуется философскому волению. А последнее следствие сводится к тому, в чем философия совершенно отличается от риторики (к этому нужно будет еще вернуться). Риторика — это то, что может разворачиваться и оказывать воздействие независимо от желания слушателей. Эта риторическая игра захватывает аудиторию независимо от ее желания и делает с ней

что хочет. Тогда как философия риторикой не является и может быть лишь противоположностью риторики, скромной или настойчивой, это уж как угодно, и может существовать лишь постольку, поскольку ей внимают. Это слушание, это ожидание внимания к философии является частью ее реальности. Таков первый пункт, который, как мне представляется, можно вывести из первого объяснения Платона по поводу роли советника. Если он и [отправился] на Сицилию, так потому, что его обещали слушать. Когда же его речь на Сицилии оказалась лишь напрасным *logos*'ом, как раз этого обещанного слушания и не оказалось, и Платон был разочарован теми, кто обещал его слушать. Такова первая тема.

Вторая, непосредственно связанная с первой, ставит вопрос: если верно, что философия обретает свою реальность лишь будучи услышана, то как распознать тех, кто станет вас слушать? Как философ может пройти испытание реальностью, будучи уверен, что его станут слушать? Важнейшая проблема, с которой, как вы помните, сталкивался и Сократ. Сократу также пришлось задаваться вопросом, стоит ли обращаться к тому или иному юноше, пытаясь его убедить. Сократ усматривал или думал, что усматривал эту готовность слушать в красоте юношей, во всяком случае в том, что можно прочесть на лице и во взгляде юноши. Очевидно, что это совсем иной критерий, и речь идет совсем не о том. Испытание, позволяющее решить, станут его слушать или нет, Платон объясняет в параграфе 340b [...*], который я и хотел бы теперь разобрать. В письме этот пассаж располагается довольно далеко от того, что я уже прочитал, хотя логически к нему достаточно близок. Речь идет об объяснении, относящемся не к первой политической поездке на Сицилию (хронологически второй), но ко второй (хронологически третьей). Однако для удобства рассмотрения я их сближаю, поскольку, мне кажется, этот пассаж (как узнать того, кто станет слушать, как испытать того, к кому обращаешься?) непосредственно связан с только что упомянутым вопросом: философия не может быть

---

* М. Ф. добавляет: я фотокопировал этот текст и раздал экземпляры. Извините за то, что их вечно не хватает, но я никогда не знаю, сколько вас будет...

подлинным дискурсом, не может быть настоящей веридикцией, если не обращается к тому, кто готов ее слушать. Вопрос: как узнать тех, кто может и хочет слушать? Давайте сразу обратимся к тексту: «Итак, когда я туда прибыл, я решил, что прежде всего мне надо убедиться в том, действительно ли Дионисий, как пламенем, охвачен жаждой философии, или же напрасно все эти бесчисленные толки распространились в Афинах».[10] Как видите, это непосредственная проблема слушания: как убедиться? «Есть один способ произвести такого рода испытание, он не оскорбителен и поистине подходящ для тиранов, особенно для таких, которые набиты ходячими философскими истинами, а я тотчас же по прибытии заметил, что это в высшей степени относится к Дионисию. Так вот, таким людям надо показать, что из себя представляет философия в целом [мы сейчас обратимся к греческим терминам, а этот перевод несколько зажат; но давайте просто прочитаем его. — *М. Ф.*], какие сложности она с собой несет и какой требует затраты труда. И такой человек, если он подлинно философ, достойный этого имени и одаренный от бога, услыхав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить. После этого, сам собравшись с силами, он побуждает и того, кто его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца, либо не получит способность один, без вожатого нащупать правильный путь. Таким образом и с такими мыслями живет такой человек. Какими бы делами он ни занимался, он продолжает их делать, но вместе с тем твердо держится философии. Его каждодневный образ жизни таков, что делает его в высшей степени восприимчивым, памятливым и способным мыслить и рассуждать: он ведет умеренную, трезвую жизнь, жизнь же противоположную этой он навсегда возненавидит [и текст заканчивается, я пропускаю несколько строк. — *М. Ф.*]. [...] Это испытание само по себе совершенно ясное и безопасное по отношению к тем, кто ведет праздный образ жизни и не имеет сил упорно трудиться. Оно никогда не вызовет нареканий на того, кто его применил, а лишь на самого себя, который не сумел выполнить все требуемое и полезное для занятия философией».[11]

Первый элемент, который необходимо отметить в этом тексте, — это те четкость и значимость, что Платон придает этому экспериментальному и методическому критерию. Это не просто интуитивное впечатление, позволявшее Сократу угадывать душу юноши через его красоту. Речь здесь идет о методе, о ясном и четко определенном методе, который должен привести к не подлежащим сомнению результатам. Что же это за метод? «Он поистине подходящ для тиранов, — говорит текст, — особенно для таких, которые набиты ходячими философскими истинами». Нужно показать тиранам (я следую переводу), «что из себя представляет философия в целом, какие сложности она с собой несет и какой требует затраты труда». Греческий текст, если перевести его грубо, примитивно и дословно, говорит так: этим людям, этим тиранам нужно показать *to pragma*[12] (что это такое, что это такое на самом деле — я к этому вернусь); через какие действия, практики (*di'hosôn pragmatôn*) [она осуществляется]; и какие муки она несет в себе и предполагает (*kai hoson ponon ekhei*).

В этом тексте слово *pragma* повторяется дважды. По-гречески *pragma* имеет два значения. В грамматике и логике *pragma* — это референт термина или суждения. Платон ясно говорит, что тиранам нужно показать, какова *to pragma* (каков референт) философии в реальности. Они притворяются, будто знают, что такое философия, они знают это в нескольких словах, они нахватались вершков и корешков и полагают, что это и есть философия. Нужно показать им *pan to pragma* — реальность философии в целом, всю реальность философии, философию целиком, как референт понятия философия. В чем состоит эта *pragma* философии? Нужно показать «*hoion te kai di'hosôn pragmatôn kai hosôn ponon ekhei*». Что же такое *pragma*? Она существует как *pragmata*. А что такое *pragmata*? Это дела, деятельность, трудности, практики, осуществление, все формы практики, которые необходимо осуществлять и применять и которые составляют большой труд. Есть и другой смысл *pragma*, не сводящийся к референту термина или суждения. *Pragmata* — это любая деятельность, все, чем занимаются и к чему прилагают усилия. *Pragmata* — это противоположность *skholê*, досуга. А философский *skholê*, философский досуг, как раз и заключается в том, чтобы заниматься тем, что составляет *pragmata* философии.

В этом тексте присутствует двойное понимание слова *pragma*. Это двойное понимание состоит в следующем: нужно показать, говорит текст, тиранам, полагающим, будто они знают, что такое философия, в чем заключается реальность философии, к чему в действительности отсылает слово «философия», что значит философствовать. Что же им показывают? Что «философствовать» — это целый ряд действий и *pragmata*, составляющих философскую практику. Текст говорит о реальности философии, о реальности философствования, словом философия обозначается вся совокупность *pragmata* (практик). Реальность философии — это ее практика. А что такое практика философии? Об этом говорит текст начиная с этой фразы, и здесь, как мне кажется, можно обнаружить три серии указаний.

Практика философии представляется как путь, который необходимо пройти, как дорога, на которой испытуемый узнается и, завидев ее, должен показать, что выбрал именно тот путь, которым хочет идти до конца, и не может жить иначе. «*Ou biôton allôs*»: не может жить иначе. Этот философский выбор, этот выбор философского пути — одно из первых условий. Во-вторых, сделав этот философский выбор, подвергаемый испытанию кандидат должен напрячь все свои силы под руководством наставника, указывающего ему путь, берущего его за руку и ведущего по этой дороге. Подвергающийся испытанию кандидат должен под его руководством стараться изо всех сил и спешить, чтобы достичь цели как можно скорее. Занимаясь этим (этой *pragmata* философии), он должен не ослаблять своих усилий, работать и трудиться, пока не дойдет до конца пути. Если же он обрел достаточно сил, чтобы двигаться без наставника, самостоятельно, он должен оставить его руководство — это указание мы также находим в тексте. Такова первая серия указаний.

Вторая серия указаний, следующих сразу за первой: «Таким образом и с такими мыслями живет такой человек. Какими бы делами он ни занимался, он продолжает их делать, но вместе с тем твердо держится философии. Его каждодневный образ жизни таков, что делает его в высшей степени восприимчивым, памятливым и способным мыслить и рассуждать».[13] Этот текст важен тем, что указывает, что выбор философии должен быть

сделан раз и навсегда, его нужно держаться и не отступать до конца. Однако с другой стороны (это становится ясно в дальнейшем), этот выбор философии не только не несовместим с обычными делами, но и состоит из них, ведь даже в обычной жизни и в повседневных семейных заботах используется, пускается в дело философия. Человек становится философом в обычных делах, и эта практика философии выражается в трояком отношении и склонности: *eumathês*, то есть легкость в обучении; *mnêmôn*, то есть наличие хорошей памяти и сохранение всего изученного постоянно живым, наличным, активным благодаря *eumathês*. Итак, *eumathês*, *mnêmôn* (сохранение в памяти выученного), и наконец, *logizesthai dunatos* (способность рассуждать, то есть возможность в данных ситуации и обстоятельствах пользоваться разумом и применять его, чтобы принять правильное решение). Как видите, первая серия указаний отмечает, в чем должен состоять философский выбор, каковы его принцип, его перманентность, его непрерывное усилие, а вторая серия показывает, как этот философский выбор смешивается, непосредственно и непрерывно связывается с повседневной деятельностью.

Если сравнить этот текст с другим текстом — с «Алкивиадом», который я комментировал в прошлый раз, вы увидите, что определение отношений между философией и, так сказать, политической деятельностью значительно отличается. Алкивиад, как вы помните, стремился обладать единоличной властью в городе. А Сократ его останавливал, хватал за рукав и говорил: а знаешь ли ты, как осуществлять такую власть? За этим следовал очень длинный диалог, где выяснялось, что Алкивиад не знает даже, что такое справедливость, порядок и гармония, которые он хотел установить в городе, и ему необходимо все это изучить. Однако он не мог всего этого изучить, не занявшись прежде самим собой. Предполагалось, что, занявшись собой, он познаёт самого себя. А познание самого себя предполагает преобразование своего взгляда на собственную душу, и в созерцании собственной души или в восприятии ее божественной части он мог прийти к обоснованию того, что такое справедливость по самой своей сути, а значит, мог узнать основания и принципы справедливого правления. Здесь перед нами образ или скорее даже определение фило-

софского маршрута, необходимого для политической деятельности. В «Алкивиаде» этот философский маршрут принимал форму возвращения себя к себе: самосозерцание души и созерцание реалий, лежащих в основании политически справедливой деятельности.[14]

Здесь же философский выбор, философская деятельность, философские *pragmata* совершенно необходимы и составляют *pragma* (реальность) философии, философские практики, являющиеся реальностью философии. Речь идет вовсе не о взгляде, а о маршруте. Не о преобразовании, но, напротив, о том, чтобы следовать путем, имеющим начало и конец. И на всем этом пути нужно долго и тяжко трудиться. Наконец, в этом тексте речь идет не о приверженности вечным ценностям, но о практике повседневной жизни, о той ежедневной деятельности, в которой субъект должен проявить свои *eumathês* (способность учиться), *mnêmôn* (способность запоминать), *logizesthai dunatos* (способность рассуждать). В случае с великим преображением, получившим определение в «Алкивиаде», проблема была в том, чтобы узнать, когда субъект достигнет того момента, когда сможет созерцать реальность, а затем снова спуститься и применить то, что ему открылось, в повседневной жизни. В «Государстве» тоже говорилось о том, сколь трудно вернуть в пещеру тех, кто хоть раз узрел реальность снаружи пещеры. Здесь же речь идет совсем о другом. Речь идет о выборе, который необходимо сделать изначально, раз и навсегда, а затем прийти к усердному труду в повседневной жизни. Это совсем иной тип преобразования. В «Алкивиаде» взгляд преображается во что-то иное. Здесь преображение определяется первоначальным выбором, настойчивостью и прилежанием. Преображение не взглядом, но решением. Преображение, не стремящееся к созерцанию и к самосозерцанию, но на долгом и тягостном пути под руководством наставника позволяющее в повседневной деятельности одновременно обучаться, запоминать и здраво рассуждать.

Из всего этого можно вывести несколько следствий. Во-первых, в этом тексте, как мне кажется, появляется второй круг. Я уже упоминал о круге слушания, заключающемся в том, что философское высказывание правды, философская веридикция предполагает чью-либо готовность слушать. Теперь

перед нами другой, совершенно отличный круг, являющийся кругом не кого-то другого, но самого себя. Речь идет вот о чем: философия сталкивается со своей реальностью, узнает себя, осуществляется лишь в самой практике философии. Реальность философии — это ее практика. Реальность философии (и это второе следствие) — это не практика *logos*'а. То есть не практика философии как дискурса или диалога. Это практика философии как «практики», во множественном числе, это практика философии в ее практиках, в ее делах. И третье, очевидно, самое важное следствие: на что направлены эти практики, к чему они прилагаются? Речь здесь идет о самом субъекте. То есть реальность философии проявляется и выказывает себя в обращении к себе, в работе над самим собой, в действиях себя над собой. Философия встречается со своей реальностью в практике философии, понимаемой как вся совокупность практик, посредством которых субъект относится к самому себе, вырабатывает себя, работает над собой. Работа над самим собой — это и есть реальность философии.

Таков второй текст из седьмого письма, который я хотел прокомментировать. Теперь я прокомментирую третий, подводящий нас к третьему кругу и к третьему определению, третьему подходу к реальности философии.

Примечания

[1] «Убедив одного, я вполне мог бы выполнить все свои добрые намерения». (*Platon.* Lettre VII, 328b // Œuvres complètes. T. XIII–1: Lettres / Trad. J. Souilhé. Éd. citée. P. 33 (*Платон.* Письма. С. 479)).

[2] См. январские лекции 1982 г. в «Герменевтике субъекта».

[3] «Если бы я, мой Алкивиад, видел, что ты привержен ко всему тому, что я только что перечислил, и намерен продолжать жить так и дальше (*en toutois katabiônai)*, я давно бы простился со своей влюбленностью, по крайней мере я в это верю» (*Platon.* Alcibiade, 104e–105a / Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970. P. 61–62 (*Платон.* Алкивиад I / Пер. С. Я. Шейнман-Топштейн // Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 221).

[4] *Platon*. Lettre VII, 330c-d // Lettres. Éd. citée. P. 36 (*Платон*. Письма С. 482).

[5] Ibid. 331d. P. 37 (Там же. С. 483).

[6] *Platon.* La République, 425e–426a / Trad. E. Chambry. Éd. citée. P. 14–15 (*Платон.* Государство. С. 195–196).

[7] См. примеч. 8.

[8] *Platon.* Les Lois, livre IV / Trad. E. des Places. Éd. citée. P. 71–72 (*Платон.* Законы. С. 172–173).

[9] См. с. 221–226 наст. изд.

[10] Platon. Lettre VII, 340b // Lettres. Éd. citée. P. 49 (*Платон.* Письма С. 491–492).

[11] Ibid. 340b–341a. P. 49–50 (Там же. С. 492).

[12] См. первый анализ этого понятия применительно к духовным упражнениям, точнее, к философскому слушанию в «Герменевтике субъекта» (Éd. citée. P. 332 (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 361)). См. также статью П. Адо об этом понятии: *Hadot P.* Concepts et Catégories dans la pensée antique. S. dir. P. Aubenque. Paris: Vrin, 1980.

[13] *Platon.* Lettre VII. 340b // Lettres. Éd. citée. P. 49 (*Платон.* Письма. С. 492).

[14] См. январские лекции 1982 г. в «Герменевтике субъекта».

Лекция от 16 февраля 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Неудача Дионисия. — Платоновский отказ от письма. — Mathêmata versus sunousia. — *Философия как практика души. — Философское отступление VII письма: пять элементов знания. — Третий круг: круг знания. — Философ и законодатель. — Заключительные замечания о современных интерпретациях Платона.*

[...*] Первым вопросом, трактуемым в той серии текстов, что я взялся анализировать, был вопрос о слушании: философия не будет сводиться к дискурсу, но станет реальностью, если ее станут слушать. Во-вторых, философский дискурс обретает реальность, лишь будучи сопровождаем, поддерживаем и осуществляем на практике и через серию практик. Это второе. Теперь третья группа текстов, отсылающих к испытанию, которому Платон подверг Дионисия, или, скорее, к тому, как Дионисий оказался неспособен пройти через предложенное ему испытание. Тот текст, что я вам раздал, говорит о систематическом испытании, представляющемся Платону надежным и точным средством. А следующие строки и страницы Платона показывают, как Динисий потерпел неудачу в этом испытании. Этот длинный фрагмент можно передать следующим образом. Во-первых, из-за какого изъяна в отношении философии Дионисий потерпел неудачу? Во-вторых,

---

* М. Ф.: Ну что, продолжим? Тяжелое это время года.

из этого провала Дионисия выводится нечто положительное, а именно определенная теория знания.

Во-первых, отрицательный вывод: как Дионисий потерпел неудачу в этом испытании философией, в испытании *pragma* философии, испытании философии реальностью, необходимо присутствующей в *pragmata*, в практиках философии? Этот провал Платон показывает двумя способами, или указывает два его признака. Во-первых, чисто отрицательный признак, заключающийся в следующем: Дионисий отказался выбрать указанный ему долгий путь философии. Он не стал слушать первый урок философии, считая, что и так уже знает самое главное (*ta megista*), что знает предостаточно и больше ему учиться незачем.[1] Все очень просто. Однако помимо того, что Дионисий выказал неспособность идти долгим путем философии, то есть избрать трудный путь занятий и практик, он совершил, так сказать, непосредственную ошибку, совершил ошибку в положительном смысле. Эта ошибка весьма интересна и значима. Дело в том, что он написал трактат по философии.[2] И в том, что он написал трактат по философии, Платон видит знак, что он оказался неспособен встретиться с реальностью философии. Текст был написан Дионисием после визита Платона, и Платон упоминает о нем просто как о каком-то знаке *a posteriori*, тогда как в действительности его визит не принес успеха, поскольку Дионисию чуть позже пришлось, чтобы засвидетельствовать собственную философскую состоятельность и показать неправоту Платона, написать трактат о самых важных вопросах философии. Итак, говорит Платон, он совершил две ошибки.

Во-первых, он хотел выдать себя [за] автора текстов, в действительности бывших не чем иным как записями [полученных им] уроков, но это не самое главное в упреке, да и не в этом дело. Желание писать о самых важных вопросах философии показывает, что он ничего не понимает в философии. Этот главный текст можно сопоставить с другим, также известным и часто приводимым в качестве доказательства, демонстрации и последнего выражения великого отказа Платона от записей. Этот текст великого отказа от записей располагается в самом конце II письма, где Платон говорит: «Приняв это в соображение, остерегайся, как бы тебе не пришлось сожалеть о том, что

сказанное теперь недостойным образом получило огласку. Более всего надо печься (*megistê phulakê)* о том, чтобы ничего не записывать, но все познавать и усваивать: ведь невозможно, чтобы написанное не получило огласки. Поэтому я никогда ничего не писал о таких вещах, и на свете нет и не будет никакой Платоновой записи; а то, что теперь читают, — это речи Сократа, когда он, еще молодой, был прекрасен. Будь здоров, слушайся меня, а это письмо, прочтя его несколько раз, сожги».[3] Следует вспомнить, что II письмо было написано позже разбираемого нами VII и что оно представляет собой, я бы сказал, его неоплатоническую версию или резюме. Текст более древнего VII письма, как мне кажется, формулирует отказ от записей совершенно иначе, во всяком случае, несколько иначе. Общей темой текста из II письма, который я только что прочитал и который стоило бы рассмотреть повнимательнее, является тайное учение. Некое знание, что не следует разглашать. Разглашая это знание, ты подвергаешься неким опасностям. Ни один труд, называемый «Платоновым», нельзя рассматривать как принадлежащий Платону. Даже написанные им письма следует сжечь. В сокрытии тайного учения, несомненно, сыграл свою роль пифагореизм. А в тексте VII письма, который я хотел бы теперь пояснить, отказ от записи представляется совершенно иначе.

Итак, Дионисий опубликовал несколько текстов по важнейшим вопросам философии, выдавая себя за их автора. Мы не можем, говорит Платон, рассуждать о самом важном для философии, философская речь не может сойтись со своей реальностью, со своим *ergon*, если она принимает форму чего? Форму *mathêmata.*[4] Слово *mathêmata* имеет двойное значение. *Mathêmata* — это, конечно же, знание, но к тому же еще и формы знания. Это одновременно и знание в своем содержании, и то, как это знание дается в матемах, то есть в формах, зависящих от *mathêsis* — от формы учения, передаваемой наставником, выслушиваемой и заучиваемой учеником и становящейся таким образом его знанием.

В действительности, говорит Платон, философия не проходит этот путь *mathêmata*, это облечение знания в объяснительные, учебные и понятные формы. Все не так, философия не передается через *mathêmata*. А как она передается? Фило-

софия, говорит он, приобретается «*sunousia peri to pragma*».[5] Чуть дальше он использует глагол *suzên*.[6] *Sunousia* — это бытие с, соединение, слияние. В повседневном греческом словаре слово *sunousia* зачастую имеет значение сексуального соития. Здесь нет такой коннотации, и я не думаю, что стоит впадать в сверхинтерпретацию, говоря, что это что-то похожее на сексуальное соитие философствующего с философией. Однако тот, кто подвергается испытанию философией, должен «жить с», давайте даже употребим слово «сожительствовать» с нею во всех возможных смыслах этого выражения. Философствующий сожительствует с нею, и именно это составляет саму практику философии и ее реальность. *Sunousia*: сожительство. *Suzên*: жить с. Благодаря этой *sunousia*, благодаря *suzên* происходит что? Душу озаряет свет, свет («*phôs*») вспыхивает (в переводе говорится о «молнии»[7]), как загорается лампа, когда к ней подносят огонь. Быть при философии, словно бы при огне, пока не загорится лампа в душе или до тех пор пока душа не загорится как лампа — вот как на самом деле философия встречается со своей реальностью. И с того момента, как лампа загорится, она должна будет питаться сама по себе своим собственным маслом, то есть философия, зажегшаяся в душе, должна будет питаться самой душой. Философия будет жить именно так, в этой форме сожительства, в том свете, что передается и загорается и питается самой душой. Как видите, это прямая противоположность происходящего с *mathêmata*. В *mathêmata* нет *sunousia*, ей не нужно *suzên*. Здесь должны оформиться матемы, содержащие знание. Эти матемы нужно передавать, их нужно хранить в уме до тех пор, пока их не сотрет забывчивость. Здесь же, напротив, никакой формы, а лишь сосуществование. Никакого обучения формулам, но внезапная и резкая вспышка света в душе. Не записывание и накопление в душе всевозможных формул, но непрестанное питание философии тайным маслом души.

Следовательно, нельзя считать, будто философия может излагаться как письменный материал, придающий знанию форму *mathêmata*, передаваемую каким-то учителем каким-то ученикам, которым только и остается что заучить ее наизусть. В силу того, что философия не может передаваться как *mathêmata*, го-

ворит Платон, сам он никогда не брался писать книгу по философии.[8] Конечно, добавляет он, если бы это можно было сделать и если бы философию можно было бы записать в форме матем и передать в таком виде, это было бы самой полезной вещью на свете. Давайте представим себе, говорит он, что можно ясно изложить для всех *tên phusin* (природу),[9] — это было бы прекрасно. Но в действительности это было бы или бесполезно, или опасно. Это было бы опасно для тех, кто, не зная ни философии, ни ее практик, посчитали бы, что знают философию, и потому исполнились бы тщеславия, самодовольства и презрения к другим. Для тех же, кто знает и в чем реальность философии, и каковы ее практики, это письменное наставление, эта передача посредством письма оказалась бы бесполезна. Те, кто действительно знает реальность философии и практикует ее, не нуждается в этом открытом наставлении в форме *mathêmata*. Им довольно *endeixis*[10] — указания. Преподавание философии может практиковаться лишь через структуры указания. Все это раскрывается в параграфах 341b—342a.[11]

Такова негативная сторона испытания Дионисия, кульминацией которой становится ложная практика записи. Итак, отказ от записи объясняется в параграфе, непосредственно следующем за тем, что я только что объяснял, и представляющем, так сказать, позитивный аспект, что придает значимость этому отказу. На самом деле Платон, объяснив, почему нельзя научить философии, сказав: для одних это бесполезно, поскольку им довольно лишь указания, а других «это совсем неуместно преисполнило бы несправедливым презрением»[12] из-за полученного образования, поскольку им стало бы казаться, будто они научились чему-то важному, — [пишет]: «Мне пришло сейчас в голову изложить это более подробно. Может быть, то, о чем я теперь говорю, стало бы еще яснее. Ведь есть некое неопровержимое основание, препятствующее тому, кто решается написать что бы то ни было; об этом я не раз говорил и прежде, но, по-видимому, надо об этом сказать и сейчас».[13] Совершенно ясно, что этот пассаж, немного дальше называемый «отступлением»,[14] Платон недвусмысленно представляет как объяснение своего отказа от записи. Что это за объяснение? Начинается оно весьма далеко от записи. Оно дается как теория познания и знания (*epistemê*): «Для каждого из существую-

щих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание».[15]

Этот текст очень трудный, но я хотел бы обозначить лишь несколько аспектов, существенных для нашей проблемы. Скажем следующее: в связи с тем, что позволяет получать знание о вещах, Платон выделяет пять элементов. Первые три таковы: имя (*onoma*); определение (*logos*, понимаемый в строгом смысле, то есть определение, включающее, как говорит сам Платон, существительные и глаголы); изображение (*eidôlon*). А затем два других уровня, два других средства познания: четвертый — то, что он называет знанием (*epistemê*, каковая, говорит он, есть правильное мнение — *orthê doxa* — и *noûs*), и наконец, пятый элемент. Если схематизировать этот сложный текст, мне кажется, можно сказать так: первые три вида познания (через имя, определение и изображение) — это виды познания, позволяющие узнать вещь через гетерогенное или, как говорит Платон в этом тексте, противоположное вещи. Возьмем для примера круг, говорит Платон: ясно, что используемое для обозначения круга произвольное имя (*kuklos*) совершенно противоположно, во всяком случае чуждо самому кругу. Так же и определение, даваемое кругу и состоящее из существительных и глаголов, кругу как таковому чуждо. В-третьих, нарисованное на песке изображение круга тоже чуждо кругу. К тому же, он состоит из элементов, не сводящихся к прямизне, поскольку прямые линии явно противоположны самой природе круга. Следовательно, все это (имя, определение, изображение) чуждо самой природе круга. Что касается четвертого способа познания, то *epistemê*, являющаяся одновременно [*orthê doxa*] (правильным мнением) и *noûs*, эта четвертая форма знания, в отличие от прочих, не пребывает вовне. Слова — это звуки, нарисованные фигуры — это материальные вещи. А четвертый элемент, *epistemê*, пребывает лишь в душе. Что же он познает? Не чуждое или внешнее по отношению к вещи, он познает качества вещи. Однако он не познает самое бытие вещи: *to on*, то, что составляет сущность вещи.

Лишь пятая форма познания позволяет познать вещь в самой ее сущности (*to on*). В чем состоит эта пятая форма познания, что она такое? Это очень важно. Что за оператор у этого пятого познания? Что представляет собой ее агент? Что дает

нам доступ к реальности вещи в самой ее сущности? Это *noûs*, о котором говорится, что он присутствует в предшествующем, четвертом виде познания, вместе с *epistemê* и *orthê doxa.* Во-вторых, говорит Платон, как можно сформировать это познание и кто может ухватить самую сущность вещи? Его можно сформировать хождением взад и вперед, подъемом и спуском от одной к другой из четырех ступеней познания и благодаря тем инструментам, что их характеризуют. Восходя от имени к определению, поверяя определение образом, а образ — *epistemê* (познанием), снова спускаясь и опять поднимаясь, и так мало-помалу мы сумеем ухватить в пятой форме познания самую сущность (*to on*) круга и тех вещей, что мы хотим познать. Но для того, чтобы этот труд подъема и спуска от одной ступени познания к другой действительно смог привести нас к пятой ступени, нужно еще, чтобы душа была одаренной. Нужно, чтобы у нее было сродство, *suggenês* с самой вещью, *to pragma.*[16]

И когда одаренная душа проделает всю эту медленную, долгую, трудную работу подъемов и спусков от одной формы познания к другой, когда проделает то, что Платон называет *tribê* — в строгом смысле: трение, — станет возможным знание о реальности.[17] Слово «*tribê*» очень значимо. Это трение в материальном смысле. Перед нами отголосок и напоминание образа огня, что должен загореться в душе, как в лампе. *Tribê* — это также в общем и более абстрактном смысле всякое упражнение, обучение. Это все то, к чему привыкают, какая-то деятельность. Как видите, познание пятого рода совершенно отлично от других четырех ступеней познания. Однако это последнее познание приобретается лишь через практику, постоянную практику трения с другими способами познания.

Конечно, я схематизирую, ведь этот текст со своими формулировками вызывает множество затруднений, касающихся платоновской теории познания и того значения, что следует придавать таким словам, как *doxa, epistemê*, проблеме концепции *noûs*'а и т. п. То, что я хотел бы подчеркнуть, тот аспект, в котором я хотел бы рассмотреть этот текст, заключается в том, что придает весьма точный смысл всему сказанному до сих пор о реальности философии. Все это сходится в той проблеме, что главенствует, как мне кажется, надо всем VII письмом или во

всяком случае оказывается его теоретическим центром, а именно: что такое философия в свете того, что мы хотим мыслить ее не как *logos*, но как *ergon*? Здесь обозначается то, что можно назвать третьим кругом. Мы видели круг слушания: чтобы философия была реальной, чтобы она встретилась с собственной реальностью, необходимо, чтобы слушали речь. Во-вторых, чтобы философия встретилась со своей реальностью, она должна иметь практик(и) (одновременно и в единственном, и во множественном числе). Реальность философии — это ее практики. И наконец, можно назвать круг познания. Помня о том, что философское познание, познание сугубо философское решительно отличается от четырех других форм познания. Однако реальности этого познания можно достичь лишь усердной и непрестанной практикой других видов познания.

Эта теория познания, представляемая у Платона как четкое объяснение причин отказа от записи, порождает несколько следствий, сформулированных в самом тексте. Платон говорит: если верно, что познание именно таково, если верно, что существует пять ступеней познания, а знание о том, какова реальность в самой своей сущности, достигается лишь через *tribê* (трение) одних видов познания о другие, то серьезный человек (*spoudaios*), говорит он, не станет писать об этих вещах.[18] Он не станет писать об этих вещах по причинам, о которых в тексте не говорится, но которые и так понятны, поскольку запись, придавая тому, что известно и что познано, [форму*] матемы, *mathêma, mathêmata*, представляющую собой, так сказать, инструмент передачи уже известного тому, кто должен его узнать, так вот, запись, связанная с самой формой *mathêmata*, никоим образом не соответствует реальности философского знания — непрестанному трению одних видов познания о другие.

Из того принципа, что ни один серьезный человек не станет писать о философских предметах, Платон, конечно же, прежде всего делает вывод относительно Дионисия — что Дионисий так и не понял, что такое философия. Из этого он выводит другое следствие, для нас более важное и в отношении Платона

---

* М. Ф.: формулу (так переводится в издании Буде *mathêma)*.

весьма парадоксальное: если философия не может практиковаться и преподаваться в виде *mathêmata*, роль философа никогда не заключается в том, чтобы быть номотетом и предлагать законы, которым должны будут подчиняться граждане государства, чтобы оно могло управляться должным образом. В конце этого пассажа, в параграфе 344c он очень ясно говорит: «Одним словом, из сказанного до́лжно понять, что, когда кто-нибудь увидит что-то написанное — будь то законы законодателя [*en nomois*, речь идет о "*nomothetês*". — *М. Ф.*] или другие какие-то письмена, — если он сам серьезный человек, он не сочтет все это чем-то столь уж для себя важным, но поймет, что самое для него важное лежит где-то в более прекрасной области, чем эта. Однако если бы он письменно изложил [записал. — *М. Ф.*] то, что столь глубоко было им продумано, "тут у него", конечно, не боги, но сами люди "похитили бы разум"».[19] Перед нами текст, решительно отвергающий деятельность, заключающуюся в том, чтобы предлагать государству законы, то есть отвергающей обоснованность таких текстов, как «Государство», а главное — текст «Законов», которые как раз и посвящены писанию законов с точки зрения номотета. Здесь говорится, что такого рода текст не может быть серьезным.

Я предлагаю очень простую гипотезу: подобно тому, как Платон говорит, что *muthos* (миф) не следует понимать буквально и что в определенном смысле он несерьезен, и не всякое серьезное заявление следует интерпретировать всерьез, нельзя ли сказать то же самое и о знаменитых текстах «Законов» и «Государства», часто интерпретируемых как форма, придаваемая Платоном идеальному государству, которое он хотел бы реализовать? Не следует ли относиться к мысли Платона о номотете, о предложенной в «Государстве» законодательной и конституционной схеме с такими же предосторожностями, как и к мифу? Не покидает ли философию серьезность? Не является ли игрой деятельность номотета, утверждаемая Платоном в «Законах» и в «Государстве»? Игра и есть, хотя ее можно назвать и мифом. То, что должна сказать философия, проходит через эту номотетическую игру, как проходит она через игру мифа, но говорит нечто иное. Понятно, что реальность философии в политике оказывается чем угодно, но только не насажде-

нием законов и навязывания людям идеального государства. Если прочесть в этом свете тексты седьмого письма, можно сделать несколько замечаний.

Скажем так, два критических замечания и замечание о смысле поставленного вопроса и о предложенном в этом письме ответе. Во-первых, в отказе от записи в том смысле, который я подчеркнул, в этом платоническом отказе от записи вовсе не следует видеть какое-то пришествие логоцентризма в западную философию.[20] Все гораздо сложнее. Ведь в тексте VII письма отказ от записи вовсе не представляется альтернативой утверждению или превознесению *logos*'а. Напротив, по всему письму проходит тема недостаточности *logos*'а. Отказ от записи артикулируется как отказ от познания, проходящего через onoma (слово) и *logos* (определение, игра существительных и глаголов и т. п.). И запись, и *logos* — все это в письме отвергается. Запись отвергается не потому, что она противостоит *logos*'у. А напротив, потому, что она представляет собой производную и вторичную форму *logos*'а. Отказ от письма и от связанного с ним *logos*'а, или от *logos*'а, которому подчиняется письмо, совершается ради той полезной вещи, что не является *logos*'ом (отвергаемым вместе с записью или даже прежде нее) — ради *tribê*, ради упражнения, труда, своеобразного трудового отношения к самому себе. В этом отказе от записи следует видеть пришествие не логоцентризма, но чего-то совершенно иного. Это пришествие философии, чья реальность оказывается практикой самого себя. В этом одновременном и совместном отказе от письма и от *logos*'а появляется не что иное, как западный субъект.

Второе следствие и второе критическое замечание заключается в том, что любое прочтение Платона, ищущее в таких его текстах, как «Государство» и «Законы», какое-то основание, исток, основную форму политической мысли — скажем так (надо спешить, ибо время истекает), «тоталитарной», — следует полностью пересмотреть. Довольно фантастические интерпретации знаменитого Карла Поппера[21] не принимают в расчет детали и всю сложность платоновского отношения к проблеме номотета, к установлению и формулировке законов. Платон в этом письме отвергает, так сказать, выводит из игры «Государ-

ство», а то и «Законы», и ту номотетическую деятельность, что оказывается несерьезной.

А значит, отношение философии к политике, испытание реальности философии политикой совершается не в виде повелительной речи (discours impératif), дающей государству и людям жесткие формы, которым те должны подчиняться, чтобы государство выживало. Играя в идеальное государство, следует помнить, что серьезность философии совсем в другом. Серьезность философии состоит не в том, чтобы давать людям законы и говорить им, что такое идеальное государство, где они должны жить, но в том, чтобы непрестанно напоминать им (по крайней мере, тем, кто готов слушать, ибо философия обретает свою реальность, лишь когда к ней прислушиваются), что реальность философии заключается в тех практиках, где осуществляют самих себя, и в то же самое время выступающих практиками, где все виды познания, к которым спускаются и поднимаются и которые таким образом трутся один о другой, в конце концов подводят вас к присутствию реальности бытия как такового. Как видите, мы приходим к тому — это положительное, во всяком случае, временное заключение, поскольку мне пора остановиться, — что, если верно, что испытание реальности философии, в VII письме иллюстрируемое тем демаршем, что Платон предпринял по приглашению Диона, заключается в столкновении с тем, кто осуществляет политическую власть, если в этом испытании реальностью философия ускользает от опасности свестись к *logos*'у, прикасаясь к *ergon*'у, то самое испытание философии политикой приводит нас к тому, что реальность философии состоит в обращении к самому себе. Итак, в этом тексте ergon философии, ее задача и одновременно ее реальность артикулируются как проблема управления собой и управления другими.*

Все, спасибо.

---

* Рукопись заканчивается так:

«Что из этого можно вывести? Я хотел бы поставить вопрос так: история или генеалогия высказывания правды в сфере политики обнаруживает существование двойной необходимости: кто хочет править, должен философствовать, а тот, кто философствует, должен столкнуться с реальностью. Эта двойная связь, сформулированная таким обра-

Примечания

[1] *Platon.* Lettre VII. 341b // Œuvres complètes. T. XII-1: Lettres / Trad. J. Souilhé. Éd. citée. P. 50 (*Платон.* Письма. С. 492–493).

[2] Ibid.

[3] *Platon.* Lettre II // Lettres, 314b–314c. Éd. citée. P. 10–11 (*Платон.* Письма. С. 465).

[4] «Это [=философские проблемы] не может быть выражено в словах (*mathêmata*)» (*Platon.* Lettre VII. 341c // Op. cit. P. 50. (*Платон.* Письма. С. 493)).

[5] Ibid.

[6] «Только если кто постоянно занимается этим делом (*ek pollês sunousias*) и слил (*suzên*) с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает» (*Platon.* Lettre VII. 341c-d. Éd. citée. P. 50 (*Платон.* Письма. С. 493)).

[7] На самом деле в переводе говорится об «искре», см. предыдущее примечание.

[8] «И вот что еще я знаю: написанное и сказанное мною было бы сказано наилучшим образом» (*Platon.* Lettre VII. 341d. Éd. citée. P. 50 (*Платон.* Письма. С. 493)).

[9] «...Раскрыв всем в письменном виде сущность вещей» (Ibid. P. 51 (Там же)).

[10] «...Исключая очень немногих, которые и сами при малейшем указании (*dia smikras endeixeôs*) способны все это найти» (Ibid. P. 51 (Там же)).

[11] «Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услыхали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах (*mathêmata*), как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил (*suzên*) с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возника-

---

зом, связана с определенной редефиницей философии как *pragma*, то есть как долгой работы, предполагающей обращение к наставнику, постоянное занятие познанием, определенное поведение в жизни, даже повседневной. Здесь отвергаются две взаимодополняющих фигуры: фигура философа, обращающего свой взор на иную реальность и отрывающегося от мира, и фигура философа, пишущего свод законов».

ет в душе это сознание и само себя там питает (*rhêton gar oudamôs estin hôs alla mathêmata, all' ek pollês sunousias gignomenês peri to pragma auto kai tou suzên exaiphnês, hoion apo puros pêdêsantos exaphten phôs, en tê psukhê genomenon auto êdê trephei*)» (Ibid. 341b-d. P. 50 (Там же)).

[12] Ibid. 341e. P. 51 (Там же).

[13] Ibid. 341e–342a.

[14] Ibid. 344d. P. 54 (Там же. С. 496).

[15] Ibid. 342a. P. 51 (Там же. С. 493).

[16] «Глубокое проникновение в каждую из этих ступеней, подъем или спуск от одной из них к другой с трудом порождают совершенное знание – и то лишь у того, кто одарен по природе. Но если кто от природы туп, а таково состояние души большинства людей в отношении учения и так называемого воспитания нравов, или же способности его угасли, то сам Линкей не мог бы сделать таких людей зрячими. Одним словом, человека, не сроднившегося с философией (*ton mê suggenê tou pragmatos*), ни хорошие способности, ни память с ней сроднить не смогут, ибо в чуждых для себя душах она не пускает корней» (Ibid. 343e–344a. P. 53–54 (Там же. С. 495–496)).

[17] «Лишь с огромным трудом (*mogis de tribomena*), путем взаимной проверки – имени определением, видимых образов – ощущениями, да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание (*exelampse phronêsis peri hekaston kai noûs*) каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека» (Ibid. 344b-c. P. 54 (Там же. С. 496))

[18] «Поэтому ни один серьезный человек никогда не станет писать относительно серьезных вещей» (Ibid. 344c).

[19] Ibid. 344c-d.

[20] Весьма прозрачный намек на тезис Ж. Деррида, который тот отстаивает в La Pharmacie de Platon // La Dissémination. Paris: Le Seuil, 1972 (*Деррида Ж.* Диссеминация / Пер. Д. Кралечкина. Екатеринбург: У-Фактория, 2007).

[21] *Popper K.* La Société ouverte et ses ennemis. T. I: L'Ascendant de Platon (orig.: The Open Society and its Enemies, I: The Spell of Plato, 1945) / Trad. J. Bernard & J. Monod. Paris: Le Seuil, 1979 (*Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / Пер. под ред. В. Н. Садовского. М.: Феникс; МФ «Культурная инициатива», 1992).

Лекция от 23 февраля 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Необъяснимая пошлость политических советов Платона. — Советы Дионисию. — Диагностика, убеждение, предложение образа правления. Советы друзьям Диона. — Рассмотрение VIII письма. — Parrêsia *как основание политического совета.*

[...*] Сегодня я хотел бы продолжить и закончить то, что начал говорить вам по поводу VII письма. Как вы помните, в VII письме обнаружились два ряда составляющих. [Прежде всего] размышления о самой деятельности философа, берущегося давать советы государю — тому, кто занимается политикой. Эти размышления касались обстоятельств, при которых было бы уместно давать советы, и причины, по которым следовало давать советы. А через этот вопрос относительно статуса совета и советника мы смогли увидеть, как формулируется куда более важный вопрос, где речь шла не меньше чем о реальности философии. При каких условиях философия может стать не просто *logos*'ом, не только речью? Благодаря чему и при каких условиях она может соприкоснуться с реальностью? Как она может стать реальной деятельностью в реальности?

---

* М. Ф.: Прежде всего я хотел бы извиниться перед вами, потому что я подхватил грипп. Было бы невежливо с моей стороны, если бы вы пришли, а я нет, так что я все-таки попытаюсь прочитать лекцию. Есть риск, что силы меня покинут, но я все-таки постараюсь продержаться два часа.

При том условии, что она поддерживает определенные отношения с политикой, определяемые *sumboulê* (советом). Итак, в прошлый раз мы увидели это отношение к политике как испытание философии, философского дискурса реальностью.

Теперь я хотел бы заняться другой группой элементов из того же VII письма. Эти элементы, понятное дело, сами советы. То есть в VII письме, якобы отправленном друзьям Диона [или, скорее], открытом и явно фиктивном письме, где Платон, обращаясь то ли к друзьям Диона, то ли к кому-то другому, объясняет своим читателям, как и почему он стал советником сперва Диона, потом Дионисия, а после — друзей Дионисия, предлагаются размышления о самом принципе совета. А потом и сами советы. Он дает примеры или по крайней мере резюмирует советы, которые он последовательно давал разным сиракузянам, интересовавшимся его мнением. Теперь эти советы следует разобрать по форме, по содержанию, по природе, по тому, что они говорят и т. п.

В связи с вопросом о содержании этих советов вырисовывается и другая проблема, касающаяся уже не того, что такое реальность философии, или того, каким может и должно быть испытание, через которое философия может определить свою реальность. В самом содержании этих политических советов, как мне кажется, обнаруживается, что быть правителем — значит быть философом. Впрочем, не стоит забегать вперед, ведь сколь бы значительной ни была эта проблема, те советы, что дает Платон, при рассмотрении оказываются довольно посредственными. Действительно, эти политические советы, что Платон с такой гордостью дает Диону, Дионисию, а потом и друзьям Диона, при рассмотрении оказываются не более чем рядом наставлений скорее философского порядка, нежели политического, скорее моральными, нежели действительно политическими: какие-то общие рассуждения о справедливости и несправедливости, о том, что всегда лучше быть справедливым, чем несправедливым, несколько советов об умеренности, советы обеим соперничающим сторонам помириться, советы правителям дружить с покоренными народами, а не принуждать их к покорности и т. п. На первый взгляд, ничего интересного.

Приведу пример. [Платон] рассказывает, как при помощи Диона он убеждал Дионисия, что тот «должен был все усилия

направить на то, чтобы приобрести себе других друзей, из числа близких и сверстников, единодушных с ним в стремлении к добродетели, главное же, он должен был прийти к согласию с самим собой, ибо этого он удивительно как не умел. Мы говорили [они с Дионом говорили Дионисию. — *М. Ф.*] об этом не так открыто — ведь это было небезопасно, — но обиняками, наводя его путем спора на мысль, что таким образом всякий человек сберегает и себя, и тех, над кем он стоит правителем, если же он ведет иной образ жизни, то все у него выходит наоборот. Идя тем путем, о котором мы говорим, став человеком разумным и рассудительным, он [=Дионисий. — *М. Ф.*] восстановит опустевшие сицилийские города, свяжет их законами и государственным строем так, чтобы они и ему стали близкими, и друг другу оказывали помощь против варваров; всем этим он не только удвоит полученное от отца государство, но поистине сделает его еще во много раз бóльшим».[1] Как видите, такого рода советы совсем не похожи на то, что могло бы быть и что однажды станет искусством управлять, или хотя бы на политические размышления, которым мог бы предаться тот, кто должен практиковать политику и размышлять над нею. Это вовсе не «Мемориал Святой Елены»,[2] не «Завещание» Ришелье[3] и не Макиавелли. Это даже не та речь, что, как предполагают, Меценат держал перед Августом, о чем сообщает Дион Кассий.[4] Если же поискать более современные этому платоновскому тексту референции, можно сослаться на то, какие советы афинянам вложил в уста Перикла за несколько лет до этого Фукидид. Вы помните ту знаменитую речь, где Перикл высказывает афинянам свое мнение о своевременности войны со Спартой, когда спартанские послы поставили перед Афинами ультиматум.[5] Начинать ли войну? Перикл дает советы одновременно дипломатического и стратегического характера. Вы помните, что за рассуждения он предлагает, сколь насыщенны и богаты его размышления о том, как связаны, с одной стороны, страна со своей географией, ресурсами, социальными структурами и типом правления, а с другой — ожидаемые от нее политические действия, принимаемые решения, способность сопротивляться вооруженным вторжениям и, исходя из этих географических, социальных, экономических данных, какого рода политическую волю может противопоставить Афинам Спарта.

Перед нами весьма богатый и интересный политический анализ, совсем не чета тем «пошлостям», в кавычках, что я только что прочел вам из VII письма.

Разве не в этом проблема? Разве не следует сказать, что Платон, в конце концов, более морализирующий, а значит, более наивный советник? Что, будучи философом, он станет давать политическому деятелю менее умные, менее информативные, менее связные советы, нежели те, что Фукидид приписывает Периклу? Разве не дает он совсем иного рода советы? Разве те суждения, что высказывает Платон Диону, Дионисию и друзьям Диона, не более низкого качества, не менее состоятельны политически и [совсем иной] природы, чем те, что мог давать Перикл? Короче, я хотел бы поставить вопрос — и вы сразу увидите, в каком смысле я попытаюсь его разрешить, — таким образом: когда Платон высказывает свое мнение, когда философ испытывает реальность своего дискурса, своей функции, своей цели, сводится ли это к речи о том, какие политические решения следует принять, или же дело в чем-то другом? Иными словами, должна ли необходимость поставить лицом к лицу философию и политику, необходимость для философии вопрошать о своей реальности, сталкиваясь с политикой, сводиться к формулированию философского дискурса, который в то же самое время был бы дискурсом предписаний политической деятельности, или же речь о чем-то другом? А если это что-то другое, то о чем идет речь? С этим вопросом я и хочу попробовать разобраться сегодня. Для этого я хотел бы рассмотреть три пассажа: два пассажа из VII письма, а третий — из письма VIII. Эти три пассажа — уже не размышления о необходимости и уместности указаний в политике. Это указания политические.

В первом пассаже из VII письма (как вы помните, VII письмо было написано после драматических событий, повлекших за собой ссылку, а затем и смерть Диона, а также отъезд Платона с Сицилии) Платон напоминает о советах, данных им Дионисию в те времена, когда он находился при дворе Дионисия, а тот притворялся, будто интересуется философией. Итак, перед нами первый пассаж, где он вспоминает об этих советах. Во втором пассаже, к которому я затем обращусь, говорится о современности того письма, что он собирается написать: положение сегодня таково, что мои первые советы Дионисию кончи-

лись неудачей, Дион был изгнан, а теперь умер, вы же остались одни, так какие советы я могу вам дать? Таким образом, это советы, даваемые друзьям Диона после его смерти и после изгнания незадолго до того Дионисия Дионом. И наконец, я обращусь к пассажу из [текста] VIII письма.

VIII письмо короче VII, в нем меньше философских размышлений и больше политических, оно более непосредственно отвечает на драматическую ситуацию, сложившуюся в Сиракузах в месяцы, последовавшие за тем, что послужило контекстом VII письму. После изгнания Дионисия, которого преследовал Дион, и после смерти самого Диона, убитого в Сиракузах, началась гражданская война. Столкнулись две партии, партия Дионисия и партия Диона. В такой ситуации и пишет свое VIII письмо Платон. Пока идет гражданская война, он, так сказать, по горячим следам дает советы, показывая, как можно выйти из сложившейся ситуации. Поэтому к разъяснению обоих текстов VII письма я привязываю пассаж из VIII письма — потому что он весьма интересен, потому что эти советы непосредственно продолжают два другие пассажа, а также по другой причине, касающейся статуса *parrêsia* и таким образом возвращающей нас в центр нашей проблемы.

Первый отрывок из VII письма начинается параграфом 331d: «Вот в таком духе я бы и стал давать вам советы; так мы с Дионом советовали и Дионисию...»[6] Напоминание о том, что такие советы давал он Дионисию, отсылает к историческому контексту, весьма конкретному событийному контексту. Дионисий тогда был совсем еще юн. Он только что унаследовал от своего отца, Дионисия Старшего, власть над Сиракузами, власть монархическую, тираническую, автократическую, и стал править. Примечательно, что Платон воздерживается от советов по изменению структуры власти и институциональной организации государства. Он не дает советов касательно *politeia*. В сущности, он делает лишь то, о чем говорится в V письме: слушает *phône* той *politeia*, что существует в Сиракузах. Коль скоро имеешь дело с автократической властью, каков для нее лучший способ править?

Во-вторых, этот пассаж следует непосредственно за рассуждениями, о которых мы говорили в прошлый раз и где Платон объясняет, в чем состоит роль советника. Он только что разъяс-

нил, что в сфере политики советник должен быть врачом. Как вы помните, эта роль врача характеризовалась трояко. Во-первых, хороший врач вмешивается лишь в случае болезни, так что речь идет о том, чтобы восстановить здоровье, излечив болезнь. К тому же, нужно знать эту болезнь. Следовательно, врач занимается наблюдением, диагностикой, он должен поговорить с больным, чтобы попытаться определить, чем тот болен. Во-вторых, хороший врач — это не врач-раб, бегающий по клиентам и притом довольствующийся тем, что раздает указания и предписания. Хороший врач — это тот, кто убеждает, то есть говорит со своим больным и объясняет ему, что за болезнь его поразила и каковы средства для ее излечения. Наконец, в-третьих, хороший врач не просто диагностирует размышляя, но убеждает говоря. Благодаря своей убежденности он убеждает своего больного в том, что недостаточно принимать лекарства, но [нужно] полностью изменить свои образ жизни, режим, диету. Эти три медицинские функции, как мне кажется, и пускаются в ход в той первой серии советов, что Платон, как он напоминает, давал Дионисию. На двух платоновских страницах можно заметить эти три функции. Во-первых, Платон пытается диагностировать поразившую Сиракузы болезнь, однако в тот момент кризис еще не наступил, поскольку Дионисий правил, создал сильную власть в Сиракузах, собрал вокруг Сиракуз что-то вроде империи, охватывающей всю Сицилию или по крайней мере ее часть, а его наследник только что перенял эту власть. Никакого кризиса вроде бы нет, и тем не менее, есть болезнь. Эту болезнь, это зло Платон пытается вскрыть в целой серии советов, разворачивающейся начиная с 331d.

От какого недуга страдают Сиракузы, несмотря на свой здоровый вид? Вот что говорит Платон: Дионисий Старший, которому только что наследовал Дионисий Младший, создал империю. Как он создал эту империю? Восстанавливая сицилийские города, разрушенные в войнах с варварами (в данном случае это, по-видимому, были войны с карфагенянами). Итак, эти города, что он отвоевал у карфагенян, освободил от карфагенян, лежали в руинах, а он их восстановил. Однако, говорит текст (здесь обнаруживается первый симптом болезни), Дионисий не смог создать в этих городах *politeiai pistai*[7] (государственные устройства, режимы устойчивые, надежные, спо-

собные породить доверие). Эти режимы, говорит он, были ненадежны и тогда, когда он поручил их иноземцам, и тогда, когда он передал их своим братьям. Тут-то и становится ясно, что значит *politeiai pistai* (надежные государственные устройства, режимы). Надежные — вовсе не значит верные, стойкие, позволяющие гражданам доверять собственным правителям или правителям доверять тем, кем они управляют. На самом деле это отношение верности и доверия между городами — восстановленными и удерживаемыми после их восстановления под властью Сиракуз — и метрополией, самим Сиракузами. Эти восстановленные города Дионисий поручил руководству, администрированию, управлению либо иноземцев, либо своих собственных братьев, которых он сделал богатыми и влиятельными людьми. Однако ни иноземцы, ни его братья [не] были способны установить доверительные отношения между Сиракузами и этими различными *politeiai*. Платон развивает эту идею, говоря, что Дионисий вообще был неспособен установить то, что он называет *koinônia arkhôn*.[8] *Koinônia arkhôn* — это соучастие во власти, разделение власти, если хотите, то, что мы могли бы назвать распределением власти. Он никогда не привлекал к участию во власти ни своих подчиненных, ни тех, кому он поручил либо какой-то пост, либо население, над которым господствовали Сиракузы. Он не смог реализовать соучастие во власти ни через убеждение, ни через наставление, ни через благодеяние, ни через родство. В конце концов, Платон ставит такой диагноз: Дионисий сохраняет свою власть над Сиракузами, а Сиракузы — над другими городами. Он сохраняет власть, но лишь с трудом. Почему? Потому что решил сделать из Сиракуз *mia polis* (единственный и единый город). А у него самого нет друзей или людей, которым он мог бы доверять (*philoi и pistoi*).[9]

Это весьма краткое описание правления Дионисия и поразившего Сицилию недуга представляется мне любопытным. Оно любопытно тем, что речь в этой диагностике идет не о том, чтобы критиковать какое-то монархическое, автократическое или тираническое правление. Во всяком случае, если критика тирании, монархии или автократической власти и предполагается, она не относится ни к ее структуре, ни к институциональной системе. [Платон разоблачает] два изъяна в правлении

Дионисия, а именно стремление сделать из Сицилии единственный город, то есть неспособность создать империю во множественной форме, должным образом продумав размеры и форму этого нового политического единства, представляющего собой что-то вроде империи. Структура *polis*'а, в которой могли развиваться, утверждаться, институализироваться и должным образом действовать властные отношения, эта структура *polis*'а не годится для власти в том масштабе, что возник тогда в Сицилии, — куда более крупном политическом единстве, нежели греческий город. И пытаться применить модель греческого города к чему-то куда более крупному и сложному, нежели Греция с ее городами, — ко всем сицилийским городам — было ошибкой. Вторая же ошибка, впрочем, взаимосвязанная с первой, заключается в том, что он не сумел установить отношения дружбы и доверия. Эти отношения дружбы и доверия с другими вождями, правящими другими городами — вместо стремления применить модель единственного и единого города — позволили бы каждому городу сохранить свою независимость. А сохранив независимость, каждый город мог бы поддерживать дружеские и доверительные отношения с вождями подчиненных, союзных, колонизированных городов, а затем и с главой Сиракуз. Насильственное объединение (в форме *mia polis*, единственного и единого города) и отсутствие дружбы, делающей возможным справедливое распределение власти, гарантируемой и скрепляемой дружбой и доверием, — вот в чем ошибка Дионисия, и именно это составляет болезнь. Такова платоновская диагностика болезни, поразившей Сицилию. Она интересна тем, что касается ряда политико-исторических проблем, весьма значимых в конце первой половины IV в., накануне того момента, когда *polis*, греческий город как политическое единство будет подорван молниеносным возникновением великих царств, особенно македонского царства и империи Александра.

Второй ряд даваемых Платоном советов, следующих за этой медицинской диагностикой, вторая функция советника-врача, советника-философа, состоит в том, чтобы убеждать. Хороший врач — это диагност. Во-вторых, он убеждает. Платон приводит примеры этой работы убеждения, этой убедительной функции, этого ряда советов, данных им Диону. Со-

гласно принципам риторики и правдивости в греческом дискурсе, пример должен убеждать. Он приводит их два: пример Персии и пример Афин. Сперва пример Персии. Этот пример интересен тем, что Персия долгое время, особенно на протяжении всего V в., для греческой мысли служила примером отталкивающим, отрицательным: автократический, насильственный образ правления, великая империя, подчиняющая себе других и т. п. В IV в., наоборот, Персия становится положительным примером, по крайней мере вдохновляющим некоторых людей, сопротивляющихся традиционной демократии. Во всяком случае этот пример с Персией Платон неоднократно приводит в своих поздних текстах. В «Законах», особенно в книге III, Платон указывает на персидский образ правления, особенно на Кира с его манерой править. Как вы помните,— этот пассаж я уже цитировал,[10] — Платон объясняет, как Киру удалось дать место *parrêsia* в своем окружении, при своем дворе, позволив самым сведущим из окружавших его людей совершенно свободно давать советы, которые могли бы ему пригодиться. Этот положительный пример Персии можно также найти в упоминавшемся мною диалоге «Алкивиад», то ли позднем, то ли раннем. Здесь обнаруживается положительное указание на то, как обучаются персидские правители, государи, и в глазах комментаторов эта ссылка на Персию указывает на поздний характер диалога.[11] Итак, тема Персии присутствует по крайней мере в поздних текстах Платона. Вам также известно, что она занимает центральное место в творчестве Ксенофонта, написавшего целую «Киропедию»,[12] к некоторым элементам которой я сейчас вернусь. Чем интересен пример с Персией? Тем, что Платон видит в Персии пример хорошо функционирующей имперской системы. Действительно, объясняет он в этом тексте, персы создали империю благодаря войнам и [удачным] завоеваниям, особенно в Мидии. Но они всегда делали это, и Кир всегда делал это, говорит Платон, с помощью союзников, неизменно остававшихся его друзьями. То есть Платон указывает на персидскую систему (или приписывает ее персам, неважно), где завоевание не сводится, так сказать, к единообразному подчинению всего мира единственно власти Персии, но образует систему федераций и союзов, устанавливая сеть отношений подчинения, объединения, со-

единения и т. п. Во-вторых, говорит Платон в связи с Персией, когда Кир завершил завоевания, он позаботился разделить свое царство на семь частей, где он нашел верных соратников (с этими семью частями Платон, по-видимому, допустил историческую ошибку или, во всяком случае, сослался на разделение, нигде больше не упоминаемое, но это неважно). Во всяком случае, Платон указывает на возможность правления имперского типа, основывающегося на кооперации и сотрудничестве нескольких правителей, получающих власть на местах.

После примера с персами и в связи все с той же работой убеждения, которую должен выполнять хороший врач, Платон приводит афинский пример. Весьма любопытно наблюдать, как Платон в связи с работой убеждения приводит в пример сперва Персию, а потом Афины. То есть он ссылается на два совершенно противоположных политических режима — автократическую монархию и демократию, показывая, что проблема для него, по крайней мере в такого рода советах, не в том, чтобы выбирать между демократией и автократией. Проблема в том, чтобы выяснить, как заставить функционировать должным образом ту или другую. Пример с Афинами, говорит он, похож на пример с Персией. Афины не стремились к тому, что мы теперь назвали бы заселением колоний. То есть они не пытались основывать города за пределами афинской территории, создавая что-то вроде членов самого города. Они завладели уже населенными городами, находившимися под варварским владычеством — он указывает на ионийский союз, который Афины стремились создать и действительно создали во второй половине V века, — и оставили население как есть, а власть — в руках тех, кто ею уже обладал или должен был обладать по природе (мы со своим словарем назвали бы это «местными элитами»). Благодаря этому, говорит Платон, афиняне смогли найти и сохранить во всех освобожденных ими от варварского ярма и включенных в состав их империи городах *andras philous* (дружественных, верных людей), на которых они смогли основать свое господство.[13]

Такими аргументами Платон, диагностируя недуг, незаметно поразивший Сиракузы в царствование Дионисия, пытается убедить Дионисия Младшего изменить способ правления. И в этот момент в тексте Платона появляются по-

ложительные советы, непосредственно даваемые Дионисию, что соответствует медицинской работе, роли, функции предписывать режим. Что за режим предписывает Платон Дионисию? Итак, говорит он, вместо того чтобы делать из Сицилии единый город, нужно, во-первых, дать каждому сицилийскому городу собственную *politeia* (собственные государственное устройство, институции, политический режим) и каждому свои *nomoi* (законы). Во-вторых, нужно связать города между собой, а все вместе — с Сиракузами, и это тоже посредством *nomoi* и *politeiai*. То есть нужны одновременно и законы, и местные порядки. Необходимо также, чтобы между этими городами и тем, что их объединяет, служит им метрополией, между каждым из таким образом организованных городов и Сиракузами существовал ряд упорядоченных отношений, регулируемых *politeia*, посредствующей между различными *poleis*, различными городами, что-то вроде политической сетки, политической институции над каждым городом, связывающей города между собой и подчиняющей их метрополии. И наконец, говорит он, это множественное и дифференцированное единство, где есть институции для каждого города и институции, регулирующие отношения между [ними], это единство будет тем более крепким, что будет использоваться для борьбы против общего врага, то есть варваров, в данном случае карфагенян. Это единство со всеми своими многочисленными элементами будет поддерживаться противостоянием варварам. Таким образом, говорит он, Дионисий Младший сможет не только сохранить империю Дионисия Старшего, но и увеличить ее.

Но к этим советам, касающимся организации городов, городов как таковых и в отношениях между собой и с Сиракузами, Платон добавляет другие советы. Они касаются самого Дионисия, Дионисия как индивида и как человека царствующего и властвующего. Необходимо, говорит он, чтобы Дионисий поработал над самим собой. Он использует выражение *apergazein* (то есть вырабатывать, трудиться, совершенствоваться). Что он должен совершенствовать, что вырабатывать, над чем трудиться? Он должен сделаться *emphrôn* и *sôphrôn* (то есть рассудительным, разумным и умеренным).[14] Нужно, чтобы он был в согласии, в симфонии, *sumphônos* с самим со-

бой,[15] как подчиненные ему города должны быть в отношении симфонии с Сиракузами и друг с другом. Как видите, в этой теме *sumphônos*, *sumphônia*, всплывает встречавшаяся нам в V письме идея о том, что у каждого государственного устройства свой *phônê*, голос.[16] И проблема хорошего правления заключается не в том, чтобы согласно заранее заданной формуле авторитарно заменять одно государственное устройство другим, показавшимся лучшим. Хорошо править — значит понять, каков *phônê*, голос всякой *politeia*, и править соответственно этому *phônê*. Здесь идея *sumphônia* развивается в том смысле, что *phônê* теперь понимается как голос, который должен иметь каждый город. В большой федерации, собранной [Дионисием] вокруг Сиракуз, каждый город должен обладать собственным голосом, но все эти голоса вместе должны составлять гармонию и симфонию. Но в качестве гарантии этой симфонии различных городов необходимо, чтобы сам начальник был *sumphônos* с самим собой, то есть пребывал в гармонии с собой. Эта гармония с самим собой формулируется в самом начале советов, когда Платон вспоминает, как побуждал Дионисия каждый день проживать так, чтобы все больше и больше становиться хозяином самому себе (*egkratês autos hautou*).[17] Это выражение (*egkratês autos hautou*) весьма любопытно, поскольку *egkratês* в самом общем смысле — это бытие хозяином, хозяином самому себе. В данном случае *egkratês* означает власть над собственными желаниями, над своими аппетитами, и в особенности умеренность в пище, вине и сексуальных удовольствиях.[18] Усиление этого выражения — *egkratês autos hautou* — указывает на то, что ему придается более общее значение, хотя частные значения тоже присутствуют. Начальник, командир, правитель должен быть хозяином самому себе в том смысле, что он умерен, способен удерживать свои желания в рамках приличия, взвешивать их, а значит, избегать всех диссонансов, что мешают симфонии. Однако эта умеренность объясняется как определенное властное отношение индивида к самому себе. *Egkratês autos hautou*: хозяин самому себе. Это удвоение по отношению к обычному смыслу *egkratês* указывает, что обозначается здесь не добродетель, не умеренность в расхожем смысле, но определенное отношение власти к самой себе. Так утверждается то

хорошее правление, что Дионисий должен был заставить воцариться в Сиракузах и над союзниками Сиракуз. Вот что можно найти в первой серии, в первой группе советов, даваемых Платоном в VII письме.

Вторая группа советов — это советы, если угодно, актуальные, о которых я уже говорил, просто он напоминает, что давал их Дионисию, когда этот молодой тиран Сиракуз подавал знаки (впрочем, ложные), что хочет заняться философией. Немного дальше в своем письме Платон говорит: какие советы могу я дать вам, друзьям Диона, когда он умер, после всех произошедших несчастий (изгнания Диона, гражданской войны, столкновения между сторонниками Диона и Дионисия, изгнания Дионисия, возвращения Диона и его смерти), в сегодняшней ситуации? Этот пассаж начинается с указания, которое следует отметить: не заблуждайтесь, говорит он, советы, которые я намерен дать вам теперь, в этой сложившейся на сегодняшний день новой ситуации, все те же (*hê autê sumboulê*), и я торжественно даю их вам, как если бы совершал третье возлияние.[19] Фактически Платон намекает на две вещи. Во-первых, на то, что в Сиракузах он давал советы Диону, [потом] Дионисию (мы об этом только что говорили), а теперь собирается дать третью серию советов друзьям Диона. [...] А во-вторых, он намекает на ритуал, на третье возлияние, торжественно совершаемое на пиру. Оно наиболее торжественно, потому что посвящается Зевсу, точнее Зевсу-спасителю, Зевсу, который спасает. Итак, эти советы, повторяемые словно бы при третьем возлиянии, призваны спасти Сиракузы. Это те же самые советы, и тем не менее можно заметить, что между советами, даваемыми друзьям Диона, и советами, данными Дионисию, существует различие в акценте. Различие в акценте существует потому, что мало говорится о таких вещах, как имперская система или проблема отношений между Сиракузами и другими городами. Он ограничивается тем, что говорит: нужно, чтобы у каждого города были свои законы. Это совершенно естественно, поскольку в то время, как он говорит, в Сиракузах готовится вспыхнуть гражданская война, в которой столкнутся две партии (партия Дионисия, изгнанного, но пытающегося вернуться, и друзей Диона, лишившихся Диона, но оставшихся в городе). В ситуации, когда

грозит гражданская война, важнейшим элементом, важнейшей целью даваемых советов оказывается проблема *politeia* города, *politeia* Сиракуз.

Платон намечает несколько мер, которые необходимо принять и которые касаются институций и организации города. Он говорит, что следует обратиться к нескольким мудрецам, чья мудрость познается по нескольким ясным и очевидным знакам. Чтобы узнать нужных городу мудрецов, необходимо, чтобы у них были «жены и дети». Во-вторых, нужно, чтобы они имели «предков, славных и именитых во многих поколениях», были из хорошей семьи. И наконец, нужно, чтобы они обладали «достаточным» состоянием.[20] В общем, говорит он, надо найти около пятидесяти человек на десять тысяч человек. И этих мудрецов надо просить, чтобы они дали законы. Как видите, сам Платон не собирается выступать номотетом. Его советы сводятся к тому, чтобы сказать: вот какие законы должен соблюдать город. Он ограничивается тем, чтобы сказать живущим в городе людям: вы должны поручить заботу номотетов этим людям, этим мудрецам, имеющим жен и детей, потомкам хороших родов и достаточно состоятельным. Во-вторых, говорит он, когда ваши распри утихнут, а вознамерившиеся воевать партии (сторонники изгнанного Дионисия и сторонники убитого Диона) помирятся, не нужно будет делать различия между победителями и побежденными. Не нужно, чтобы победители устанавливали закон над побежденными, нужно установить *koinos nomos* (общий закон).[21] Следует пойти и еще дальше, говорит он. Нужно не только чтобы закон был общим, нужно, чтобы оказавшиеся победителями и получившие тем самым большее влияние в городе, показали, что они больше подчиняются законам, чем сами побежденные. И это приводит нас к самому главному в этом пассаже — к проблеме нравственного формирования индивидов. Как оказавшиеся победителями могут показать побежденным, что подчиняются законам больше, чем те, кого они победили?

Для этого необходимы две вещи: теоретическая подготовленность и воспитание нравов. Во-первых, теоретическая подготовленность. Текст весьма любопытен, ведь вы помните (я говорил вам об этом в прошлый раз), как раздражали Платона теоретические и спекулятивные претензии Дионисия,

который, желая показать, что знает философию, писал тексты, демонстрировавшие одновременно и то, что он не понимал смысла философии, и что выказанное им философское знание было ничем иным как воспроизведением сказанного Платоном. Таким образом, [Платон] проявил крайнее недоверие к тому, что можно назвать теоретическим знанием человека, призванного осуществлять политическую власть. Что за теоретическую подготовку призывает он задействовать сторонников Диона, чтобы те, оказавшись победителями, выказали себя более послушными законам, чем побежденные? Предлагаемая им теоретическая образованность очень проста. Это не что иное, как вариация темы, обнаруживающейся в «Горгии» и в других платоновских текстах, а именно: всегда лучше быть справедливым, хотя и несчастливым, нежели несправедливым да удачливым. Он приводит в пример Диона и Дионисия. Конечно, нельзя сказать, чтобы Дионисий был очень удачлив, ведь его изгнали после мятежа, зато он остался жив. Диона, напротив, можно счесть несчастливым, поскольку, преследуя Дионисия, он в конце концов был убит в Сиракузах. Однако выбирая между мертвым, но справедливым Дионом, и живым, но несправедливым Дионисием, следует предпочесть удел Диона, его образ жизни. Несправедливости всегда приходится бежать, несмотря на удачливость. Справедливость всегда предпочтительна, хоть она и несчастлива. Чем подкрепляется в VII письме эта присутствующая в диалогах Платона банальная тема? Она подкрепляется несколькими теоретическими размышлениями. Что это за теоретические размышления? Прежде всего, говорит он, мы знаем, что душа и тело — это не одно и то же, тело смертно, а душа бессмертна; и что бессмертная душа после смерти [тела] будет осуждена в зависимости от того, что делала она при жизни, и если окажется, что она совершала несправедливости, она будет осуждена на ужасные кары и долгие скитания под землей. Это простое теоретическое наставление Платон предлагает друзьям Диона, чтобы оно могло служить основанием их отношения к политике и неукоснительного повиновения законам. Следует отметить, что в самом тексте Платон вовсе не представляет это наставление собственной философской доктриной, составляющей, так сказать, самый центр его уче-

ния. В разбираемом тексте он говорит лишь, что политические деятели, чтобы вести себя, как следует победителям, больше подчиняющимся законам, чем побежденные, должны знать эту доктрину: «Воистину надлежит следовать древнему и священному учению, согласно которому душа наша бессмертна».[22] Эту древнюю и священную традицию текст называет «*tois palaiois te kai hierois logois*» (речь одновременно древняя и священная), то есть здесь представлена вовсе не философская мысль самого Платона. Авторитетом и причиной, в силу которой ей должны подчиняться начальствующие над другими, ее делает то, что это древняя, давно известная речь. Ее авторитет основывается на древности и в то же время на священных, религиозных составляющих. Теоретическое основание, на которое опирается политический деятель, — это не философский дискурс, а дискурс религиозных убеждений и священных традиций. Что касается практического воспитания, оно в этом платоновском тексте едва обозначено. Платон ограничивается тем, что говорит: политические деятели должны жить подобно предкам-дорийцам. Таким образом, этот пассаж, как и предыдущий, небогат ни политическими, ни собственно философскими разработками. Самая общая и, на мой взгляд, наиболее интересная тема этих советов заключается в том, как Платон показывает, что нравственное воспитание правителей необходимо для хорошего управления государством.

Следует остановиться на отрывке, где он говорит, что, если соблюдать эти древние и священные традиции и жить подобно предкам-дорийцам, можно будет править должным образом. А править должным образом — значит править, используя два средства.[23] Первое — это *phobos* (страх). Необходимо, чтобы те, кто правит, заставили управляемых испытывать страх, показывая тем самым свою силу (*bia*, говорит текст).[24] Необходимо присутствие и зримость материальной силы, и этот страх утвердит хорошее правление. И в то же время правители должны демонстрировать *aidôs* (то есть скромность и уважение) — и это второе средство править. *Aidôs* — это не обязательно уважение тех, кто правит, к тем, кем они правят, однако *aidôs* (уважение) оказывается, так сказать, внутренним отношением правителей к самим себе, уважени-

ем правителей к своим обязанностям, к городу и к его законам. Из-за этого *aidôs* они должны рабски подчиняться законам (он использует термин *douleuein).*[25] Быть рабом закона, желать сделаться рабом закона — вот что характеризует *aidôs* (уважение) тех, кто правит, уважение к самим себе, к городу и к законам. А это уважение влечет за собой уважение других — тех, кем управляют. Таким образом, под «*aidôs*» следует понимать добродетель, характеризующую отношение управляющих к управляемым, но также и главным образом — отношение правителей к самим себе.

Наконец, третий текст, о котором я хотел бы поговорить, находится в VIII письме, написанном вскоре после VII письма, когда угрожавшая Сиракузам гражданская война уже началась. Этот текст интересен по двум причинам. Первая в том, что Платон, так сказать, вступает в область, к которой до сих пор относился весьма сдержанно и осторожно, — речь об устройстве государства. А во-вторых, потому что эти советы лежат в русле общих размышлений о *parrêsia*, так что мы можем вернуться к нашей проблеме. Скажем очень коротко о том, что за советы намерен теперь дать Платон сиракузянам, вознамерившимся терзать друг друга в гражданской войне. Во-первых, всплывает уже знакомая нам платоновская тема. Она развивается в «Горгии», 477b[26] и далее, где Платон говорит, что следует различать три уровня — уровень души, уровень тела и уровень имущества. Уровень души — это то, что касается самих правителей; уровень тела — это то, что касается воинов; а уровень имущества — это то, что касается деятельности торговцев и ремесленников. Необходимо, говорит он, чтобы *politeia*, государственное устройство, блюло эту иерархию и не придавало телу бульшую значимость, чем душе, а главное — бульшую значимость имуществу, чем телу и душе. В рамках этой общей темы он предлагает государственное устройство, *politeia* в строгом смысле, но давайте помнить, что вмешивается он в *politeia* (в [государственное устройство)] лишь [из-за] гражданской войны. То есть рушится само государство, само государственное устройство; и он намерен предложить городу систему организации. Схематически эту систему можно представить следующим образом. Во-первых, это монархия, но подобная спартанской, то есть

такая, где у монархов в действительности не будет никакой реальной власти. Главным образом здесь будут действовать религиозные власти, а монархов (он предлагает это в разбираемом тексте) будет не два, как в Спарте, а три, в силу нескольких причин. Дело в том, что он хочет (он так и говорит) объединить потомка Дионисия Младшего, другого потомка Дионисия Старшего и сына Диона. Поэтому будет три царя, но у этих трех царей будет исключительно религиозная функция. Помимо этих трех царей, необходимо создать систему, одновременно и утверждающую законы, и поддерживающую их. Он предлагает создать институцию, которую называет охранителями законов. Он предлагает тридцать пять хранителей законов,[27] и такую формулу мы обнаруживаем также в «Законах», за тем исключением, что в «Законах» их должно быть не тридцать пять, а тридцать семь[28] — эта маленькая деталь, по мнению комментаторов, позволяет одновременно и доказать подлинность письма, и датировать его; письмо достоверно потому, что, будь оно апокрифическим, написанным после смерти Платона, очевидно, что апокрифический автор воспользовался бы данными из «Законов» и переписал реальную цифру тридцать семь, а не тридцать пять; следовательно, есть все основания полагать, что Платон наметил в этом письме то, что должно было получить развитие в «Законах», с некоторыми изменениями, в частности переходом от тридцати семи хранителей законов к тридцати пяти и введением ряда судов, а кроме того, есть и еще несколько линий, что получат детальное развитие в «Законах». Таким образом, перед нами впервые ряд советов, которые можно назвать номотетическими, но даются они не потому, что такова вообще функция философа в государстве, а из-за сложившейся в государстве ситуации. Когда началась и разгорелась гражданская война, роль философа, естественно, заключается не в том, чтобы давать советы царствующему государю или помогать ему создавать империю, но в том, чтобы восстановить государство.

Итак, я хочу подчеркнуть, что эти советы в VIII письме даются как бы мимоходом, но это значит, что Платон дает их в связи со своей функцией паресиаста. Они даются при осуществлении *parrêsia.* Он говорит об этом в отрывке 354a VIII письма: «Но то, что мне теперь в какой-то мере кажется нужным

сказать, я попытаюсь сейчас объяснить со всей откровенностью (*egô peirasomai pasê parrêsia*), пользуясь доступным для всех справедливым словом. Я обращаю свой совет наподобие третейского судьи к вам обоим — к тем, кто пользуется тиранической властью, и к тем, кто находится под властью тиранов. Совет мой (*sumboulên*) тот же, что и прежде, когда я обращался к каждому из вас в отдельности».[29] Таким образом, политический *sumboulê* — это в то же самое время проявление и осуществление *parrêsia*. Возьмем ли мы этот пассаж или последуем за составляющими советов, содержание которых я только что резюмировал, мы видим, что все это *parrêsia*, что Платон по-прежнему продолжает свою паресиастическую деятельность. Чем же характеризуется эта речь о советах и в чем здесь *parrêsia?*

Во-первых, Платон с первых же прочитанных нами строк и на протяжении всего текста настаивает на том, что все, что он говорит, он говорит от своего имени. Это его мнение, это то, что он думает, это то, во что он верит, это то, что сам он говорит. Целый ряд выражений отсылает к этому абсолютно личному характеру высказывания. Это не голос города и не голос законов, не тот, например, голос, что говорил с Сократом и убеждал его, а тот должен был согласовывать с ним свои поступки и суждения.[30] Нет, Платон высказывает свое собственное мнение: «*ho de moi phainetai*» (вот что мне кажется); я попытаюсь вас убедить, я скажу вам, каков *emê sumboulê* (мой совет)[31]... В параграфе 354c он говорит: «И эта моя речь обращена ко всем».[32] Это именно его речь. Личный характер речи в данном случае ломается, искажается тем, что, говоря от своего имени, Платон заявляет: в сущности, проще всего было бы, если бы говорил не я сам, а Дион, точнее, я сказал бы вам то, что сказал бы Дион, некоторое время назад убитый и теперь мертвый. Я говорю вам то, что сказал бы Дион, я восстанавливаю то, что сказал бы Дион при теперешних обстоятельствах, потому что мнение у нас общее. Мне кажется, это выступление Диона, мертвого персонажа, в соответствии с известной греческому красноречию риторикой (привлекать мертвого для подтверждения того, что говорится) совершается не затем, чтобы Платон мог освободиться от функции паресиаста, ведь сам он подчеркивает, что то, что говорит Дион —

это то, что думает он сам, и что мнение у них общее (*koinos* — это *koinos logos* и Платона, и Диона,[33] впрочем, он напоминает, что сам учил Диона, а значит, это его, платоново мнение). Когда он привлекает мертвого Диона к риторической конвенции, позволяющей придать бульшую силу тому, что говорится, не следует забывать, что Дион заплатил своей жизнью за высказывание правды, что он противостоял Дионисию и старался служить Сиракузам. Платон привлекает его потому, что, будучи паресиастом, он рискнул жизнью и заплатил своей жизнью за высказывание правды.

Во-вторых, надо отметить, что показываемая в этом тексте *parrêsia* отличается какой-то напряженностью между совершенно частным и конъюнктурным советом, который он дает (на протяжении всего текста Платон непрестанно напоминает, что высказывает свое мнение в связи с создавшимся на сегодняшний день положением) теперь (он использует выражение *ta nun* — в данный момент[34]), и советами, касающимися борьбы, гражданской войны, что вот-вот разразится, когда он вспоминает несколько случаев из истории Сицилии. Однако эта *parrêsia*, представляющая собой конъюнктурную, произносимую по случаю речь, отсылает в то же время к общим и постоянным принципам. Он напоминает, что его мнение всегда было таким. Его *sumboulê* остался прежним, и он пользуется несколькими общими принципами или правилами. Он напоминает, к примеру, что чрезмерные рабство и свобода — это большое зло. Он использует формулы такого рода: рабство (*douleia*) и покорность богу — это вещь справедливая, но *douleia* по отношению к человеку — вещь недолжная.[35] Таким образом, перед нами дискурс *parrêsia*, разрывающийся между общими принципами и конкретными обстоятельствами.

В-третьих, *parrêsia* — это речь, обращенная ко всем, и к той, и к другой из противостоящих сиракузских партий. Это, говорит он, *logos koinos*. «Эта моя речь обращена ко всем», — говорит он в 354c. В 355a он добавляет: советы, что я даю, я прошу друзей Диона передать всем сиракузянам. А в самом конце текста (357b) он говорит: Вот что я советую всем (*pasin sumbouleuô*) принять и совместно (*koinê*) обдумать; я призываю всех (*parakalô pantas*) на эти дела. Но, призывая всех, обраща-

ясь ко всем, речь *parrêsia* обращается также к каждой из двух партий. Об этом он говорит в самом начале текста, в уже упомянутом нами отрывке: я обращаюсь ко всем, и в то же время к каждому, как если бы он был один.[36] То есть это не общая речь, обращенная к городу, чтобы навязать ему предписания и законы, но речь убеждения, обращающаяся к каждому, чтобы добиться от него определенного поведения, поступков, образа действий.

Наконец, четвертая характеристика *parrêsia*: Платон говорит, что, когда он обращается к двум существующим на Сицилии партиям, он выступает как *diaitêtês*. *Diaitêtês* — юридический термин, означающий в афинском праве арбитра, к которому, прежде чем прибегать к суду, обращались для разрешения спора. *Diaitêtês* — это арбитр, с которым можно посоветоваться, не ступая в тяжбу. Ряд сведений о функциях *diaitêtês* можно найти у Аристотеля («Политика», книга II, глава 8, 1268b и далее).[37] Таким образом, *diaitêtês* выполняет функцию вне-судебную, но определяемую самими афинскими институциями. Следует иметь в виду, что *diaitêtês*, как показывает этимология, — это тот, кто устанавливает диету, режим. Оба смысла слова *diaitêtês* представлены в классическом греческом языке. *Diaita* — это третейский суд, а также медицинский режим. *Diaitêtês* — это третейский судья, а также тот, кто предписывает режим нуждающимся в нем. Взаимосвязь между двумя смыслами (третейский суд и диета) — этимологически слово восходит к тому же корню, что и *zên*, жизнь, — очевидна, ведь диета и есть совокупность правил, устанавливающих противостояние различных качеств — тепла и холода, сухого и влажного, различных гуморов, из которых состоит тело. Этот третейский суд и образует диету, медицинский режим. Следовательно, когда выступающий в качестве паресиаста Платон говорит, что он *diaitêtês*, он оказывается одновременно и третейским судьей между различными партиями, и тем, кто предписывает режим (медицинский режим города), а значит, способен на третейский суд между противостоящими силами.

Наконец, последняя характеристика *parrêsia* заключается в том, что она должна столкнуться с реальностью. Как это уже не раз было, Платон не только принимает этот вызов, но на-

стаивает на столкновении с реальностью. Произносимая им речь, даваемые им советы — все это хорошо, но реальность должна показать, верны они или ложны. Чтобы проверить мои утверждения, нужно испытать их на деле. *Ergó gnôsesthe*: вы познаете их на деле. Потому что, говорит он, это лучший пробный камень (*basanos*) для всего.[38] Реальность, испытание реальностью — вот что составляет пробный камень для его речи. И завершаются даваемые сиракузянам советы следующим образом. В самом конце письма (357c) он говорит: «Итак, воздав молитвой должное всем богам, а равно и другим, кому это следует после богов, мы мягко и ласково убеждаем и приглашаем [на самом деле используется глагол *peithomai*. — убеждать — *М. Ф.*] друзей и недругов: не отступайтесь, прежде чем не приведете сказанного нами теперь [советы, которые только что дал Платон. — *М. Ф.*] к благополучному и явно счастливому концу,— так, как будто наши слова — это божественное сновидение, посылаемое тем, кто уже бодрствует».[39] Философ со своей *parrêsia* оказывается чем-то вроде божественного сновидения, посетившего бодрствующих людей. Речь философа для бодрствующих людей — то же, что для спящих божественное сновидение, говорящее им о том, что произойдет и что следует делать. Однако это божественное сновидение несет истину, позволяет испытать свою истину при одном условии: если вы действительно станете трудиться (*exergasêsthe*, говорит текст[40]), трудиться до тех пор, пока не сделаете всего и не придете к счастливому концу (станете *euthukhe*). Счастливый конец, составляющий благополучие сиракузян,— это и есть воплощение в реальности божественного сновидения, что сообщил им философ, пока они бодрствовали.

Итак, *parrêsia* — это деятельность, положенная Платоном в основание своей деятельности советника. Советник — это тот, кто пользуется *parrêsia* со всеми ее уже знакомыми вам характеристиками: она требует от него ответственности, это его собственная речь, это его собственное мнение, она принимает в расчет одновременно и общие принципы, и конкретную конъюнктуру, она обращается к людям как общий принцип, но убеждает каждого в отдельности. Все это дает речь, истинность которой должна подвергнуться испытанию,

чтобы стать реальностью. Реальная политика дает философскому дискурсу гарантию, что он не окажется всего лишь *logos*'ом, услышанной во сне речью, но соприкоснется с *ergon*'ом, с тем, что составляет реальность. Перед нами элементы, переиначивающие то, что я пытался сказать вам о функции паресиаста. Теперь, во второй части лекции, я вернусь к этим элементам. Прошу меня извинить за банальность платоновских советов, из-за чего их анализ оказался скучноватым, но мне кажется, что, перечитав их под определенным углом, можно увидеть появление нескольких проблем или тем, весьма значимых для судьбы отношений между философией и политикой в западной мысли. Сейчас я попытаюсь вам это объяснить.

Примечания

[1] *Platon*. Lettre VII. 332d-e // Œuvres complètes. T. XII-1: Lettres / Trad. J. Souilhé. Éd. citée. P. 38–39 (*Платон*. Письма. С. 484).

[2] *Las Cases E., de*. Le Mémorial de Sainte-Hélène [1842]. Paris: Le Seuil, 1999.

[3] *Richelieu*. Teatament politique [1667] / Éd. F. Hildesheimer. Paris: Champion // Société de l'Histoire de France, 1995.

[4] *Dion Cassius*. Histoire romaine. Livre LII. Chap. 14–40 / Trad. E. Gros. Paris: Librairie Firmib & Didot Frères, 1845.

[5] *Thucydide*. Histoire de la guerre du Péloponnèse. Livre I. Chap. 139–146 / Trad. J. Oilquin. Éd. citée. P. 89–96.

[6] *Platon*. Lettre VII, 331d // Lettres. Éd. citée. P. 37 (*Платон*. Письма. С. 483).

[7] «Тот, захватив много крупных городов в Сицилии, еще раньше совершенно разрушенных варварами, не был в состоянии, восстановив их, учредить в каждом из них надежное правление из дружественных ему людей (*oukh hoios t'ên katoikisas politeias en hekastais katastêsasthai pistas hetairôn andrôn*)» (Ibid., 331e–332a.)

[8] «Никого из них он не смог сделать соучастником своей власти (*toutôn koinônon tês arkhês oudena hoios t'ên*)» (Ibid. 332f. P. 38 (Там же. С. 483)).

[9] «Дионисий же, собрав всю Сицилию в один город (*eis mian polin*) и будучи слишком хитрым, чтобы кому-нибудь доверять, с трудом удерживал свою власть: он был беден друзьями и верными людьми (*andrôn philôn kai pistôn*)» (Ibid. 332c).

[10] *Platon*. Les Lois. Livre III, 694a–b. См. анализ этого отрывка в лекции 9 февраля, с. 212–215 наст. изд.

[11] См. анализ положительного указания на персидское воспитание в связи с недостатками Алкивиада в «Герменевтике субъекта». С. 49–50.

[12] *Xénophon*. Cyropédie / Trad. M. Bizos. Paris: Les Belles Lettres, 1972 (*Ксенофонт*. Киропедия / Пер. В. Г. Боруховича и Э. Д. Фролова. М.: Наука, 1976).

[13] «Нужно также привести в пример еще и афинян. Они получили в свое распоряжение много греческих городов, подвергшихся набегам варваров, однако сохранивших свое население, и, хотя не они их основывали, тем не менее они сохраняли там власть в течение семидесяти лет, приобретя верных себе людей в каждом из этих городов» (*Platon*. Lettre VII, 332b-c. P. 38 (*Платон*. Письма. С. 483–484)).

[14] «Идя тем путем, о котором мы говорим, став человеком разумным и рассудительным (*heauton emphrona te kai sôphrona apergasamenos*)...» (Ibid., 332e. P. 39 (Там же. С. 484)).

[15] «...Все усилия направить на то, чтобы приобрести себе других друзей, из числа близких и сверстников, единодушных с ним (*sumphônous*) в стремлении к добродетели, главное же, он должен был прийти к согласию с самим собой (auton hautô)» (Ibid., 332d).

[16] «Ведь, право, у каждого политического строя, как и у разных живых существ, свой особый язык (*estin gar dê tis phônê tôn politeiôn hekastês kathaperei tinôn zôôn*): один – у демократии, другой – у олигархии, а еще иной – у монархии. [...] Тот государственный строй, который обращается к богам и к людям на своем собственном языке и совершает соответствующие поступки, всегда процветает и сохраняется невредимым, тот же, который подражает чужому языку, погибает» (*Platon*. Lettre V. 321 d-e / Éd. citée. P. 23 (*Платон*. Письма. С. 473)).

[17] «Вот в таком духе я бы и стал давать вам советы; так мы с Дионом советовали и Дионисию: прежде всего каждодневно жить таким образом, чтобы как можно больше иметь над собой власти (*egkratês autos hautou*)» (*Platon*. Lettre VII, 331d. P. 37 (Там же. С. 483)).

[18] См.: *Foucault M.* Histoire de la sexualité. T. II (L'Usage des plaisirs. Paris: Gallimard, 1984. Chap. «Enkrateia» (p. 74–90)). (*Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004. С. 99–164).

[19] «А сверх этого я в третий раз даю все тот же совет и в третий раз обращаюсь (*tên autên sumboulên*) к вам троим» (*Platon*. Lettre VII, 334c. P. 41 (Там же. С. 486)).

[20] Ibid. 337b-c. P. 45. (Там же. С. 488–489).

[21] Ibid. 336a–337a. P. 44 (Там же. С. 487–488).

[22] Ibid. 335a. P. 41–42 (Там же. С. 486).

[23] «Они заставят их [побежденных. – *А. Д.*] выполнять эти законы под воздействием двух принудительных мер: уважения и страха» (Ibid. 337a. P. 44 (Там же. С. 488)).

[24] «...Страха – потому, что они показали свое военное превосходство (*to kreittous autôn einai deiknuntes tên bian*)» (Ibid. (Там же)).

[25] «...А уважения – потому, что они показали себя более воздержанными в удовольствиях, а также потому, что сильнее хотят и лучше могут подчиняться законам (*mallon ethelontes te kai dunamenoi douleuein*)» (Ibid. 337a-b. P. 44 (Там же)).

[26] «Стало быть, для трех этих вещей – имущества, тела и души – ты признал три вида испорченности: бедность, болезнь и несправедливость?» (*Platon*. Gorgias, 477b-c / Trad. L. Bodin. Paris: Les Belles Lettres, 1968. P. 153 (*Платон*. Горгий / Пер. С. П. Маркиша // Собр соч. в 4 т. Т. 1. С. 515)).

[27] *Platon*. Lettre VII, 356d. P. 73 (*Платон*. Письма С. 509).

[28] *Platon*. Les Lois. Livre VI, 754d / Trad. E. des Places. Éd. citée. P. 113 (*Платон*. Законы. С. 205).

[29] *Platon*. Lettre VIII, 354a. P. 69 (*Платон*. Письма. С. 506).

[30] Это знаменитые «Законы» из «Критона». 50d–54d.

[31] *Platon*. Lettre VIII, 355a. P. 71 (*Платон*. Письма. С. 507).

[32] Ibid. 354c. P. 70 (Там же. С. 506).

[33] «Раз это так, я предлагаю друзьям Диона передать всем сицилийцам то, что я им советую, как общий совет (*koinên sumboulên*) мой и его» (Ibid. 355a. P. 70–71 (Там же. С. 507)).

[34] «Но то, что мне теперь в какой-то мере кажется нужным сказать (*ho de moi phainetai pê ta nun*)...» (Ibid., 354a. P. 69 (Там же. С. 506)).

[35] «...Рабское подчинение (*douleia*) богам нормально, людям же – ненормально» (Ibid. 354e. P. 70 (Там же. С. 507)).

[36] «Я обращаю свой совет наподобие третейского судьи (*legô gar dê diaitêtou*) к вам обоим – к тем, кто пользуется тиранической властью, и к тем, кто находится под властью тиранов. Совет мой тот же, что и прежде, когда обращался к каждому из вас в отдельности» (Ibid., 354a (Там же. С. 506)).

[37] «Не лучше обстоит дело и с законом о судебном разбирательстве. По этому закону требуется, чтобы в приговоре были подразделения, тогда как обвинение написано просто; таким образом, судья (*diaitêtên*) обращается в посредника. Такой порядок может быть осуществлен при третейском разбирательстве, и даже в том случае, когда третейских судей несколько, так как они могут прийти к взаимному соглашению относительно приговора. Но в судах такому

порядку места нет» (*Aristote.* Politique. Livre II. VIII-13, 1268b / Trad. J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1968. P. 76 (*Аристотель.* Политика // Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 425).

[38] «А что я правильно вам советую, вы поймете на деле, если испробуете (*ergô gnôsesthe*) то, что ныне сказано о законах. А это, по-видимому, самый надежный пробный камень (*basanos*) для всего» (*Platon.* Lettre VII. 355c. P. 71 (*Платон.* Письма С. 507)).

[39] Ibid. 357c-d. P. 74 (Там же. С. 509–510).

[40] «Итак, воздав молитвой должное всем богам, а равно и другим, кому это следует после богов, мы мягко и ласково убеждаем и приглашаем друзей и недругов: не отступайтесь, прежде чем не приведете сказанного нами теперь к благополучному и явно счастливому концу, – так, как будто наши слова – это божественное сновидение, посылаемое тем, кто уже бодрствует (*enargê te exergasêsthe telesthenta kai eutukhê*) (Ibid. 357a–d. P. 74 (Там же. С. 509–510)).

Лекция от 23 февраля 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Философия и политика: необходимость соотношения и невозможность совпадения. — Киническая и платоническая деятельность по отношению к политике. — Новая историческая конъюнктура: размышления о новой политике единства после города-государства. От площади к душе государя. — Платоническая тема философа-царя.

Я постараюсь быть кратким. Платоновские советы, если прочитать их вдумчиво, представляются мне неудовлетворительными с точки зрения политического анализа у греков, а особенно неудовлетворительны они, если сравнить их с теми, что можно найти у Фукидида; и тем не менее, читая их определенным образом, можно обнаружить три важных момента. Во-первых, они трактуют основополагающие и постоянные отношения между философией и политикой. Во-вторых, конкретная историческая обстановка, имевшая столь дальние последствия, что практически определила судьбу отношений между философией и политикой до конца античности. Наконец, в-третьих (именно это я и хотел бы главным образом подчеркнуть), эти советы показывают ту точку, где философия и политика, философствование и деятельность сходятся в точку, где политика может служить испытанием философии на подлинность.

Во-первых, главная и постоянная черта отношений между философией и политикой, обнаруживающаяся благодаря этим текстам, в сущности, очень проста, [только] ее нужно понять.

Поверхностный, банальный, общий характер советов, что Платон дает своим корреспондентам (думаю, что я не преувеличил, показывая вам, сколь незначительны эти тексты с политической и с философской точек зрения), вовсе не означает, что в политическом отношении Платон был таким наивным. Это значит, что отношения философии и политики не стоит сводить к способности философии говорить правду о способах правления. В конце концов, политик сам знает, как лучше править. Философия говорит правду не об этом. Философия говорит правду (если хотите, мы можем разобраться с этим поподробнее) не о власти, но об отношениях с властью, о каком-то визави или пересечении с нею. Философия не говорит власти, что делать, она существует как высказывание истины в определенном отношении к политической деятельности. Ни больше, ни меньше. Это, конечно, не значит, что такое отношение нельзя определить. Его можно определять по-разному, и это отношение философского высказывания правды о политической практике или о ее справедливости может принимать самые разные формы.

Как раз в платоновскую эпоху среди учеников Сократа, одним из которых был и сам Платон, изобретают другие способы определять свое отношение к политике, необходимое, обязательное, упорное, упрямое отношение философского дискурса или философской жизни к политической практике. Взглянем на оборотную сторону сократизма, совершенно противоположную платонизму, — на киников. В кинизме также присутствует весьма примечательное, очень яркое, но совершенно иное отношение между философским высказыванием истины и политической практикой. Как вы знаете, это отстраненность, отторжение, шутка, насмешка, и в то же время утверждение необходимости оставаться в стороне. Наряду с Платоном, отправившимся к Дионисию, чтобы давать советы этому тирану, следует вспомнить Диогена. Диоген, взятый в плен Филиппом после битвы при Херонее, оказывается лицом к лицу с монархом, [македонским] правителем. [Македонский] правитель говорит ему: чем ты занимаешься? А Диоген отвечает: «Слежу за твоею ненасытностью».[1] Или замечательный диалог того же Диогена с сыном Филиппа Александром. Вопрос тот же: «Кто ты?», — но на сей раз его

задает Диоген Александру. Александр отвечает: я — великий царь Александр. И тогда Диоген говорит: я скажу тебе, кто я, я — собака Диоген.[2] В противоположность тому, что предлагает Платон, здесь утверждается абсолютная чуждость философского персонажа персонажу царственному. Что может быть дальше от царя-философа, от философа, являющегося царем, чем эта буквально антиплатоническая реплика? *Я* — великий царь Александр. А я — собака Диоген. И, не уточняя, давалось ли такое объяснение одному Александру или всем вообще, Диоген Лаэртский говорит, что Диоген Киник объяснял афоризм «я — собака» так: «Кто бросит кусок, — тому виляю, кто не бросит — облаиваю, кто злой человек — кусаю».[3] Перед нами любопытнейшая игра между философским утверждением (философской *parrêsia*) и политической властью. Философская *parrêsia* Диогена состоит исключительно в том, чтобы предстать в своей природной наготе, вне каких-либо условностей и законов, искусственно навязываемых городом. Следовательно, *parrêsia* Диогена заключается в самом его образе жизни, она проявляется в оскорбительной и разоблачительной речи о власти (ненасытность Филиппа и т. п.). Эта *parrêsia* находится в сложном отношении с политической властью, поскольку Диоген, сказав, с одной стороны, что он собака, добавляет, что он «виляет тем, кто бросит кусок». А значит, виляя тем, кто бросает ему кусок, он принимает какую-то форму политической власти, включается в нее и ее признает. И в то же время, он облаивает тех, кто ничего ему не дает, и кусает злых. То есть он чувствует себя свободным от той власти, которую принимает, искренне и страстно говорит о том, кто он такой, чего он хочет, в чем нуждается, что правда, а что ложь, что справедливо, а что несправедливо. Перед нами игра философской *parrêsia*, игра философского высказывания правды, философская игра бытия-правдивым перед лицом власти и сознания индивидом своей власти (я — царь Александр), игра весьма далекая от платоновской и даже противоположная ей. Скажем весьма схематически, что в случае киников перед нами способ отношения философского высказывания правды к политической деятельности, принимающий форму отстраненности, вызова и насмешки, тогда как у Платона отношение философского высказывания правды к

[политической] практике скорее находится на пересечении педагогики и отождествления философствующего субъекта с субъектом, осуществляющим власть. Нужно еще разобраться с тем, как это делается, но во всяком случае та роль, что играет в политике философия со своим высказыванием истины, не обязательно и не непременно оказывается политической деятельностью, это не какая-то политическая программа, не какая-то внутренняя политическая рациональность философии.

И вот еще что: философский дискурс со своей истиной, необходимой для политики, не должен превращаться в политическую деятельность. Он не говорит правду в политической деятельности, он говорит правду о политической деятельности, о занятиях политикой, о политическом деятеле. Именно это я назвал бы постоянной, перманентной и основной чертой отношений философии с политикой. Мне кажется, это все еще чувствуется в той исторической точке, где находимся мы, это по-прежнему верно, хотя, быть может, верно не на всем протяжении истории отношений философии и политики. Но, если мы действительно хотим понять эти отношения, надо помнить, что философия говорит правду о политике, но не говорит политике, что делать. То же самое можно сказать о формах философского высказывания правды в отношении политики модерной или современной эпохи. Философская теория власти, философия права, философия как социальная критика — все эти формы философии, философской веридикции, говорят не о том, как править, какие решения и законы принимать, какие институции создавать. Необходимо, чтобы философия — как во времена Платона, так и сейчас — испытывала свою реальность, заключающуюся в способности говорить правду о [политической] деятельности, либо в качестве критического анализа, либо как философия права, философия власти и т. п. Любая философия должна быть способна говорить правду о политике, любая политическая практика должна постоянно соотноситься с высказыванием правды, однако это высказывание правды философией не может и не должно совпадать с политической рациональностью. Философское высказывание правды — это не политическая рациональность, однако она должна определенным образом соотноситься с политической рациональностью и определять ее, а сама реальность философского

высказывания правды должна проходить испытание политической практикой.

Впрочем, мне кажется, что это необходимое, фундаментальное отношение, конститутивное для философии и для политической практики на Западе, — для нашей культуры явление исключительное. Сосуществование и корреляция политической практики и философского высказывания правды никогда нельзя понимать как совпадение закрепившееся или которое необходимо закрепить. Мне представляется, что неустойчивость и двусмысленность отношений между философией и политикой обусловлены тем обстоятельством, что философскую веридикцию порой пытались мыслить... к ней предъявляли требования, сформулированные в терминах совпадения с содержанием политической рациональности, и наоборот, содержание политической рациональности пытались обосновать тем, что оно конституировалось как философская доктрина или исходя из философской доктрины. [...] Философия и политика должны соотноситься, коррелировать, но никогда не должны совпадать.* Такую общую тему можно вывести из текста Платона. [Эти советы] несоизмеримы с формами политической рациональности, развиваемыми Фукидидом, по очень простой причине: настоящая цель Платона, да и всей вообще западной философии, как мне кажется, никогда не состояла в том, чтобы говорить политическим деятелям, что им делать. Их цель всегда была в том, чтобы всегда представать перед политическими деятелями и их политической практикой как философский дискурс и как философская веридикция. Это первая тема.

Вторая тема, которую можно вывести из тех платоновских текстов, что я читал на первом часу, такова: мы видим появление особенной исторической конъюнктуры. Одновременно и единичной, и такой, что будет господствовать долгое время, как я уже говорил, практически до конца античности. В этих советах — а особенно в первой серии советов, даваемых Платоном Дионисию, — пространство организации города с его общественным устройством, законами, судами достаточно ог-

---

* Фуко начинает фразу словами: Философия и политика должны совпадать.

раниченно и не представляется таким уж важным. Зато [в] советах, даваемых Платоном Диону, а затем его друзьям, самой значительной, важнейшей оказывается проблема союзов, отношений между побежденными и победителями, между различными союзными городами, между метрополией и колониями, способа управления подвластными городами, [вопрос] о том, кому делегировать власть, какие отношения сложатся между распоряжающимися в городе-метрополии и другими. То есть эти проблемы более многочисленны, и это проблемы империи и монархии. Конечно, это проблемы, касающиеся Сицилии, то есть мира, очень близкого к классическому эллинскому миру, сложившемуся вокруг мелких единств — городов со своими соперничеством, союзами, федерацией и системой колонизации. Но мне кажется, сколь бы ни были в то время, когда пишет Платон, темны эти проблемы, уже начинало смутно вырисовываться то, что станет реальными политическими проблемами эллинистического мира и *a fortiori* мира римского. То есть с появлением великих эллинистических монархий и, конечно же, с распространением имперского римского мира на все Средиземноморье конкретная и определенная политическая проблема оказывается проблемой того типа политического единства, что надлежит создать, поскольку город с его формой и формулой больше не соответствует тому типу власти, что географически, своими размерами и населением бесконечно превосходит его границы. Как теперь мыслится политическое единство? Город больше не служит образцовой моделью, политическое единство больше нельзя мыслить как составляемое городом или гражданами. Как же помыслить политическое единство?

Во-вторых, с этим непосредственно связана другая проблема: как единая власть, мыслимая лишь как разновидность монархии, как власть, каким-либо образом сосредоточенная в руках монарха, может распределяться, иерархизироваться по всему пространству крупного политического единства? Каков характер этих новоявленных политических единств, каков характер разделения, распределения, дифференциации внутри этих единств? Таковы всплывающие в прочитанных нами текстах Платона политические проблемы, которые ставятся в ту эпоху, становятся зримыми в сиракузской ситуации и которые

будут господствовать над всей политической мыслью Римской империи. По сути, я вам сейчас напомнил речь Мецената к Августу, как о ней рассказывает Дион Кассий,[4] и такую речь, такой тип политической рефлексии (его можно обнаружить и у Диона Хризостома в связи с монархией,[5] и у Плутарха), будет центральным для всей политической мысли I–II вв. н. э.: какими должны быть новые политические единства, превышающие размеры городов, не отрицающие их, но принадлежащие к другому порядку? И во-вторых: какого рода власть должен осуществлять здесь монарх? Такая политическая сцена вырисовывается в греко-римском мире. Я вовсе не намерен противопоставлять тонкую, артикулированную, краткую и насыщенную политическую рациональность Фукидида, связанную с маленькими греческими городами, платоновской мысли, более расплывчатой, но обращающейся к рождающейся исторической реальности. Не думаю, что такое противопоставление было бы интересным, но мне кажется, что в платоновском дискурсе, где речь идет об отношениях между философией и политикой, намечаются новые политические реалии, которые будут сохраняться в течение восьми веков, до самого падения Римской империи. Эти политические реалии — империя с одной стороны и государь, монарх — с другой.

Третий момент, на котором я хотел бы остановиться, — первым был рекуррентный принцип не совпадения, но корреляции между политической практикой и философией во всей западной мысли; вторым — новая историческая и политическая конъюнктура, вырисовывающаяся в то время, когда пишет Платон, — заключается в том, что, задействуя эти два момента (постоянную структуру отношений между философией и политикой и эту новую конъюнктуру) и настаивая на том, что философ должен говорить с правителем, Платон, по-видимому, хочет сказать, что [еще] лучше, чтобы правитель сам был философом. Действительно, если, как я только что говорил, философский дискурс и политическая практика должны находиться в определенном отношении, но не совпадать, каково же, по Платону, это отношение, и где оно устанавливается? Или: куда вписывается испытание философии, призванное, как я говорил вам в прошлый раз, убедить в ее реальности, чтобы она была не просто *logos*'ом? Куда вписываются отношения философии и

политики, предполагающие их необходимую связь, но не совпадение? Мне кажется, перед нами большая проблема. Я уже упомянул о решении киников, располагавших отношение между философским высказыванием правды и политической властью на городской площади. Киники — люди улицы, люди *agora*. Это люди площади, а кроме того, люди мнения. Взаимоотношения философского высказывания правды и осуществления политической власти, находящейся теперь в руках монарха, этого нового персонажа и новой политической реальности эпохи, принимали форму столкновения, вызова-насмешки, пример чему Диоген дал в отношении Александра. Где располагает это необходимое, но не сводящееся к совпадению отношение между философским высказыванием правды и политической практикой Платон? Не на городской площади. В этом смысле киники — еще люди города, обессмертившие существовавшие до возникновения Римской империи традиции города, городской площади и т. п. Для Платона место этого не сводимого к совпадению отношения — не городская площадь, а душа государя.

Перед нами очень важный момент в истории политической мысли, в истории философии и отношений между политикой и философией на Западе. Мне кажется, что рано обнаружившаяся и надолго сохранившая свою значимость полярность кинизм—платонизм — вещь очень важная. Платон и Диоген — противники, о чем свидетельствует Диоген Лаэртский: однажды Платон увидел, как Диоген мост себе овощи. Платон увидел, как он моет овощи, и сказал ему, напоминая о том, что Дионисий приглашал к себе Диогена, но тот отказался: если бы ты был поучтивее с Дионисием, не пришлось бы тебе мыть овощи. На что Диоген отвечал: а если бы ты умел мыть себе овощи, «не пришлось бы тебе быть рабом Дионисия».[6] Этот анекдот Диогена Лаэртского представляется мне очень важным и очень серьезным. Он обозначает два полюса, соответственно которым очень рано, начиная с IV в., проблема точки встречи между философским высказыванием правды и политической практикой обрела два решения: городская площадь или душа государя. Эти полярности будут обнаруживаться на протяжении всей истории западной мысли. Должен ли философский дискурс обращаться к душе государя, чтобы наста-

вить ее? Или же правдивая речь философии должна оставаться на городской площади, будучи вызовом, противостоянием, насмешкой, критикой по отношению к государю и к политической деятельности. Вспомните, что мы видели в тексте об *Aufklärung*, с которого я начал курс этого года. В своей теории *Aufklärung* Кант пытается удержать и то, и другое. Он пытается показать, что у философского высказывания правды сразу два места, не только совместимых, но и предполагающих друг друга: с одной стороны, философское высказывание правды происходит на публике; с другой, оно располагается в душе государя, если это просвещенный государь. Здесь имеет место что-то вроде кантовского эклектизма, пытающегося удержать вместе то, что традиционно, начиная с истории с овощами между Платоном и Диогеном, было великой проблемой отношений между политикой и философией на Западе: происходит ли это на городской площади или в душе государя?

Вернемся к Платону, ведь речь именно о нем. Понятно, что для Платона отношение философия/политика располагается в душе государя, но нужно еще выяснить, как именно оно располагается. Не в форме ли совпадения? Сказать, что государь должен быть философом, не значит сказать, что он должен принимать политические решения, поступать как политический деятель исходя из философских знания и понимания, которые подскажут ему, что делать. Итак, давайте обратимся к текстам, где Платон говорит о согласовании в душе государя политической деятельности и философии — к VII письму, с одной стороны, и к «Государству» — с другой. Он говорит об этом в VII письме. В прошлый раз я уже упоминал этот отрывок, 326b: «Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы [греческий текст более точен: пока род (*to genos*) правильно и истинно философствующих; таким образом, это можно перевести как «подлинные и настоящие философы», но я предпочитаю оставаться ближе к такой формулировке: род правильно и истинно философствующих. — *М. Ф.*] не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами».[7] Вот что говорится в VII письме, 326b.

Как известно, этот текст является воспроизведением, отголоском, с некоторыми вариациями, но явным отголоском того, что обнаруживается (текст очень известный) в книге V «Государства», 473c, где Платон писал (текст «Государства» был написан раньше «Писем»): ни государства, ни города не избавятся от зол (тема та же самая: зло будет преследовать людей и государства), «пока в государствах не будут царствовать философы» либо пока «так называемые нынешние цари и владыки» (так переводит Буде; *dunasteia* на самом деле означает тех, кто осуществляет власть) «не станут благородно и основательно философствовать» ([греческий] текст говорит: не примутся философствовать истинно и *hikanôs*, со знанием дела) и «это не сольется воедино — *dunamis politiké* [государственная власть. — *М. Ф.*] *kai philosophia* (и философия)».[8] Здесь дается определение полного совпадения. Нужно, чтобы философы стали царями или цари стали философами — что это значит, если не то, что при правителе будет находиться философ, говорящий ему, что делать, а сам правитель в своем правлении будет делать лишь то, что подскажет ему философский дискурс? Но в действительности, если вы прочитаете текст — именно поэтому я настаиваю на сколь возможно верном переводе, — речь здесь идет не об адеквации между философским дискурсом, философским знанием и политической практикой. Слияние, о котором идет речь, — это слияние между теми, кто занимается философией, кто истинно и со знанием дела философствует, и теми, кто осуществляет власть.

В обоих текстах подчеркивается, что тот, кто философствует, должен быть также тем, кто осуществляет власть. Однако из того, что тот, кто занимается философией, должен быть тем, кто правит, а тот, кто правит, должен быть тем, кто занимается философией, вовсе нельзя заключить, что знание философии станет законом для его поступков и политических решений. Дело здесь в том, что субъект политической власти должен быть также субъектом философской деятельности. Вы мне скажете: какая разница, и причем здесь совпадение субъекта политической власти и субъекта философской практики? Зачем требовать, чтобы тот, кто правит, занимался философией, если философия неспособна сказать правящему, что ему делать? Ответ на этот вопрос представляется мне следующим обра-

зом: дело в том, что философия здесь представляется как *philosophein*. Текст говорит: нужно, чтобы те, кто правит, были также теми, кто философствует, кто занимается философией. Что такое для Платона занятия философией? Занятия философией — это прежде всего и по существу то, как индивид становится субъектом в определенном образе жизни. И этот образ жизни философствующего субъекта должен стать образом жизни субъекта, осуществляющего власть.

Таким образом, речь идет не о совпадении между философским знанием и политической рациональностью, а о тождественности образа жизни философствующего субъекта образу жизни субъекта, занимающегося политикой. Цари должны быть философами не потому, что благодаря этому они смогут обратиться к своим философским знаниям о том, что надо делать при таких-то и таких-то обстоятельствах. Дело в том, что для того, чтобы править должным образом, необходимо определенное отношение этой деятельности к философии; точку пересечения между «править должным образом» и «заниматься философией» занимает один и тот же субъект. Один и тот же субъект должен, с одной стороны, править должным образом, а с другой — иметь отношение к философии. Как видите, это не содержательное совпадение, не изоморфизм рациональностей, не тождественность философского дискурса и дискурса политического, но тождественность философствующего субъекта и субъекта правящего, что, конечно же, оставляет открытой вилку, если хотите, ортогонию между осью философствования и осью занятий [политикой]. В итоге это означает, что душа государя должна управляться соответственно подлинной философии, чтобы быть способной править другими, проводя справедливую политику.

Давайте скажем (и на этом я сегодня закончу), что политика, как мы ее увидели в прошлый раз, — это то, благодаря чему, исходя из чего и в связи с чем философское высказывание правды должно обрести свою реальность. Сегодня же в связи с VII письмом, чтение которого мы закончили, я хотел показать, что философствование, обретающее свою реальность во взаимоотношениях с политикой, не должно диктовать политике образ действий. Оно должно определять лишь то, каким должен быть правитель, политический деятель. Речь здесь идет имен-

но об образе жизни политического деятеля. А значит, реальность собственного отношения к политике философия выводит из того, [может ли] она — в этом ее испытание — определить образ жизни политического деятеля. Вопрос ставится следующим образом: совпадает ли образ жизни правителя и философствующего субъекта? Мне кажется, перед нами проблема, главенствующая во всей истории отношений между философией и политикой в античности. Впрочем, достаточно прочитать, к примеру, Марка Аврелия, чтобы увидеть, как он вполне сознательно ставит эту проблему.[9] Через шесть или пять с половиной веков после Платона Марк Аврелий стремился быть правителем-философом, императором-философом. Марк Аврелий — это тот, о ком за пять с половиной веков до него размышлял Платон: человек, властвующий над политическим единством, бесконечно превосходящим город. Стоящий в самом сердце, в самом центре империи монарх должен быть хозяином не только империи, но и самому себе. Марк Аврелий был идеальным правителем, но ничто в его текстах не свидетельствует о том, что он когда-либо заимствовал из философии рациональность, что могла бы диктовать ему политические действия в связи с той или иной проблемой или ситуацией; вместо этого он постоянно требовал от философии поведать ему об образе жизни правителя. То есть, философию он вопрошал о том, каким должен быть правитель. Короче говоря, мы видим, что в текстах Платона местом взаимоотношений между философией и политикой, местом складывания этих отношений — подчеркнем еще раз, отношений пересечения, но не совпадения,— оказывается душа государя. Эту проблему и все, что связано с душой государя, я попытаюсь объяснить вам в следующий раз.

Примечания

[1] *Diogène Laërce.* Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres / Éd. R. Genaille. T. 2. Paris: Garnier-Flammarion. P. 22 (éd. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 43. Paris: Le Livre de poche. P. 720) (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. С. 227).

[2] «Однажды Александр подошел к нему и сказал: "Я – великий царь Александр". – "А я, – ответил Диоген, – собака Диоген"» (Ibid. Éd. R. Genaille. P. 22 / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 60. P. 731 (Там же. С. 233)).

[3] Ibid. Éd. R. Genaille. P. 29 / Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 60. P. 731 (Там же.)

[4] *Dion Cassius*. Histoire romaine / Trad. E. Gros. Éd. citée. Livre LII. Chap. 14–40.

[5] См. речи Диона Хризостома «О царской власти»: Discourse on Kingship // Discourses. T. I / Trad. J. W. Cohoon. Londres: Loeb Classical Library, 1959 (Trad. L. Paquet // Les Cyniques grecs. Paris: Le Livre de poche, 1992).

[6] *Diogène Laërce*. Vie, doctrines et sentences... / Éd. R. Genaille. P. 28 (Trad. M.-O. Goulet-Cazé. Livre VI, § 58. P. 730) (*Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 232).

[7] *Platon*. Lettre VII // Œuvres coplètes. T. XIII-1: Lettres / Trad. J. Souilhé. Éd. citée, 326b. P. 30.

[8] «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать (*philosophêsousi gnêsiôs te kai hikanôs*) и это не сольется воедино – государственная власть и философия (*dunamis te politikê kai philosophia*), и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди – а их много, – которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно» (*Platon*. La République. Livre V. 473c–d / Trad. E. Chambry. Éd. citée. P. 88 (*Платон*. Государство. С. 252–253).

[9] См. лекцию 3 февраля 1982 г. в «Герменевтике субъекта» (L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 191-194; *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 225–228).

Лекция от 2 марта 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Ряд напоминаний о политической parrêsia. — *Точки эволюции политической* parrêsia. — *Главные вопросы античной философии. — Разбор текста Лукиана. — Онтология дискурса веридикции. — Сократовская речь из «Апологии». — Парадокс политической неангажированности Сократа.*

Сегодня я хотел бы начать, отметив несколько уже пройденных этапов [...*]. Ведущей нитью, которую я выбрал в этом году, стало понятие *parrêsia*, понятие сложное, если взять его этимологические значения, во всяком случае самые основные, оно отсылает к двум принципам: с одной стороны, принцип свободы слова; а с другой — немного отличный от него принцип искреннего высказывания обо всем. Не оказывается ли в итоге *parrêsia* возможностью говорить что угодно? Это одно из значений слова. В действительности, как вы помните, все оказалось куда сложнее. Во-первых, потому что *parrêsia* — это не свобода слова, предоставляемая кому попало. На самом деле *parrêsia* оказывается связана с установлением, не то чтобы законодательным, но институциональным, традиционным, права речи и привилегий на него. Во-вторых, оказывается, что

---

* Вы помните, что мы выбрали... У меня такое впечатление, что звук стал еще ужаснее, чем обычно... Попытаемся что-нибудь сделать... Ну что, так лучше? Да? Все еще гудит? Подождите... Ну, и как? Лучше? Отлично!

parrêsia не сводится к простому разрешению говорить все, но, с одной стороны, обязывает говорить правду, а с другой — связана с опасностью, которую влечет за собой высказывание правды. Чтобы проанализировать эти различные измерения *parrêsia*, я обратился к двум текстам. [Первым], который я разбирал дольше всего, была пьеса Еврипида «Ион»; [вторым] — текст, в котором Фукидид показывает, как Перикл использует свою *parrêsia* перед афинским народом, когда ему приходится высказаться по поводу войны или мира со Спартой. В этих двух текстах обнаружилось, что *parrêsia*, во-первых, была связана с функционированием демократии. Вы помните, что Иону *parrêsia* была нужна для того, чтобы вернуться в Афины и получить там право заниматься афинской политикой. С другой стороны, Перикл пользовался *parrêsia* — это подчеркивал Фукидид — как правилом общего функционирования демократии. *Parrêsia* служит основанием демократии, а демократия дает место *parrêsia*. Таким образом, обнаруживается взаимосвязь *parrêsia*/демократия.

Во-вторых, я попытался вам показать, что *parrêsia* предполагает некую институциональную структуру — структуру *isegoria*, то есть право произносить речи, предоставляемое всем гражданам законом, общественным устройством, самой формой *politeia*. Ион, как вы помните, не хотел возвращаться в Афины, потому что был незаконнорожденным и не имел права произносить речи, предоставляемого только гражданам. А Перикл произносил речи лишь после того, как осуществили свое право все прочие граждане или во всяком случае все, кто хотел высказаться. Таким образом, право Перикла вписывается в эту игру *isêgoria*. Это второй момент.

Третий заключается в том, что, хотя *parrêsia* и вписывается в эгалитарное пространство *isêgoria*, она имплицитно предполагает определенное политическое влияние одних на других. Иону *parrêsia* была нужна не просто для того, чтобы стать таким же гражданином, как и прочие, но для того, чтобы фигурировать в *prôton zugon* ([в] первом ряду) граждан. И если Перикл произносил речи, если эти речи имели влияние, то именно потому — как напоминает Фукидид, — что Перикл был первым среди афинских граждан. Это третья черта *parrêsia*.

Наконец, как вы помните, *parrêsia* располагалась в агонистическом пространстве, где связанное с политикой высказывание истины непрестанно порождало опасность. Ион упоминает о зависти народа, большинства, многих к тем, кто оказывает влияние. Он упоминает также о ревности соперников, не терпящих того, кто выдвинется из их среды и станет влиять на других. А Перикл в начале своей речи к афинянам намекал, что Афины могут потерпеть поражение. Он спрашивал, останутся ли они солидарны с ним в случае поражения, как были бы солидарны при победе.

Вот четыре момента, четыре характеристики *parrêsia,* выступающей в этих двух текстах, тексте трагика и тексте историка. Опираясь на этот анализ, мы смогли увидеть несколько смещений, трансформаций, происходящих с понятием *parrêsia* в текстах, датируемых первой половиной IV в., то есть более поздних, нежели тексты Еврипида, во всяком случае касающихся ситуации, последовавшей за тем, на что указывал Фукидид. Фукидид указывал на ситуацию, сложившуюся в Афинах к концу V в. Еврипид писал в ту же эпоху. Платон, Ксенофонт, Исократ писали в первой половине IV в. и ссылались на происходившее в то время. Что же мы видим в ту эпоху? Мы видим, как происходят довольно значительные трансформации понятия *parrêsia* по всем четырем пунктам.

Во-первых, генерализация понятия, в том смысле, что *parrêsia*, это обязательство и риск высказывания правды в политическом пространстве представляется теперь связанным не только с функционированием одной лишь демократии. *Parrêsia* обретает или, вернее, отвоевывает себе место в разных режимах, будь то режимы демократические, автократические, олигархические или монархические. Как и народ, правители нуждаются в *parrêsia*. Хорошие правители (например, Кир у Ксенофонта и у Платона, Никокл у Исократа) должны позволить своим советникам говорить правду, поскольку люди разумные прислушиваются к тем, кто перед ними разворачивает *parrêsia*. Таким образом, происходит генерализация *parrêsia*, или, говоря более схематично, *parrêsia* как высказывание истины становится необходимой и всеобщей, по необходимости всеобщей функцией в сфере политики, с какой бы *politeia* ни пришлось иметь дело. Политика, осуществляется ли она наро-

дом, некоторыми людьми или одним человеком, нуждается в *parrêsia*. Это первое смещение.

Второе смещение — это приобретение понятием некоторой двойственности, появление двойного смысла, как если бы непосредственный, неизменно положительный смысл *parrêsia*, заданный у Еврипида или через Перикла у Фукидида, начал распадаться. Функционирование *parrêsia* оказывается сопряжено с определенными трудностями что при демократическом правлении, что при правлении автократическом. Прежде всего то обстоятельство, что *parrêsia* дает возможность говорить всем, кто хочет, позволяет произносить речи как лучшим, так и худшим. Кроме того, поскольку *parrêsia* как высказывание правды влечет за собой риск, поскольку говорить правду опасно как народу, так и правителю, поскольку народ и правитель недостаточно благоразумны, чтобы не страшить говорящего правду, поскольку они грозят вознамерившемуся сказать правду, поскольку они слишком* раздражаются против тех, кто говорит правду, поскольку они не способны спокойно относиться к предстающим перед ними паресиастам, все испугаются и умолкнут. *Parrêsia* станет законом молчания, молчания перед народом или перед правителем. Или, скорее, это молчание станет дискурсом, но дискурсом искаженным, *mimesis*'ом (подражанием), дурным *mimesis*'ом *parrêsia*. То есть, станут притворяться, будто говорят правду народу или правителю, но говорящий будет прекрасно сознавать, что не говорит правду. Зато он будет знать, что то, что он говорит, согласно с тем, что думают или хотят услышать народ или правитель.

Повторять уже сложившееся мнение народа или правителя и представлять это правдой — это какая-то тень *parrêsia*, ее грязная и дурная имитация. Это называется лестью. Противопоставление *parrêsia* и лести (лести народу, лести правителю) весьма поучительно и важно. Категория *parrêsia* и категория лести представляются мне важнейшими для политической мысли всей античности. Теория лести занимает важное место у Сократа и у Платона,[1] у Плутарха есть технические тексты, по-

---

* М. Ф. говорит: поскольку они не грозят вознамерившемуся сказать правду, поскольку они не слишком раздражаются против тех, кто говорит правду.

священные весьма значительной проблеме, заключающейся в том, чтобы уметь отличить льстеца от паресиаста,[2] возьмите, наконец, то, как историки описывают императоров, их советников, их двор и т. п., и вы увидите, что на протяжении восьми веков проблема лести, противопоставляемой *parrêsia*, оказывается политической, теоретической и практической проблемой, столь же важной, как одновременно теоретическая и техническая проблема свободы печати или свободы совести в таких обществах, как наше. Следовало бы написать целую политическую историю понятия лести и обращавшихся вокруг нее технических проблем в античности. Такова вторая трансформация: удвоение понятия *parrêsia*, проблема ее дурного удвоения в лести.

Третья трансформация, вырисовывающаяся в текстах начала IV в., — это удвоение *parrêsia*, ее денивеляция, ведь *parrêsia* — та, что хотел осуществлять вернувшись в Афины Ион, та, что осуществлял перед афинским народом Перикл, — была способом свободно высказывать свое мнение по вопросам организации города, управления им, выбора войны или мира и т. п. Таким образом, *parrêsia* здесь осуществлялась по отношению к городу в целом и в пространстве, бывшем непосредственно политическим. В текстах Ксенофонта и особенно у Платона *parrêsia* обретает двойную задачу, поскольку она должна обращаться как к индивидам, так и к коллективу, к *polis*'у и т. п. В отношении *parrêsia* речь теперь идет о том, чтобы взять на себя задачу показать индивидам, что для того чтобы управлять городом должным образом, высказывающим свое мнение гражданам или навязывающему свое мнение правителю, и тем, и другому [необходимо] управлять собой. И теперь *parrêsia* — не просто мнение, высказываемое в городе, чтобы тот управлялся должным образом, а деятельность, заключающаяся в том, чтобы обращаться к душе тех, кто правит, чтобы правили они должным образом, да и сам город управлялся бы как следует. Это удвоение или, если хотите, смещение мишени, цели *parrêsia* — от управления через непосредственное обращение к управлению собой ради управления другими — составляет важнейшее смещение за всю историю понятия *parrêsia*. С этого момента *parrêsia* становится одновременно и политическим понятием — ставящим задачу вы-

яснить, как обеспечить место для высказывания правды при всяком правлении, будь то демократическом или монархическом, — и философско-нравственной проблемой. Во-первых, философско-политическим. Во-вторых, философско-нравственным, то есть какие средства и техники следует использовать, чтобы правители благодаря *parrêsia* своих советников управляли собой должным образом? Это третья трансформация понятия *parrêsia*, ее удвоение или смещение ее цели.

Наконец, четвертая значимая модификация в самой проблематизации *parrêsia* заключается в следующем: кем были Ион или Перикл, представлявшие себя по отношению к городу паресиастами? Они были гражданами и первыми среди граждан. Теперь, когда *parrêsia* осуществляется при любом образе правления, каким бы он ни был, когда ее сопряженное с опасностью осуществление уравновешивается своей оборотной стороной, своим двойником (лестью), когда возникает проблема отличения истинного от ложного, когда, наконец, *parrêsia* должна не просто советовать народу, какое решение следует принять, но должна направлять души правителей, кто способен на *parrêsia*? У кого есть право, а то и монополия на *parrêsia*? Так в греческой или во всяком случае в афинской культуре на рубеже V и IV вв. намечается тот великий раскол между риторикой и философией, последствия которого мы будем наблюдать на протяжении восьми веков.

Риторика как искусство речи, которому можно обучиться и которое можно использовать, чтобы убеждать других, и искусство речи, что можно вполне осуществить только если оратор в то же время *vir bonus* (порядочный человек) — так вот, риторика может предстать как искусство говорить правду, говорить как следует и с такими техническими приемами, что высказывание правды окажется убедительным. Будучи искусством порядочного человека, знающего правду и способного убедить в ней других благодаря [этому] особому искусству, риторика может выступать как техника *parrêsia*, высказывания правды. Но наряду с ней существует философия, предстающая единственной языковой практикой, отвечающей новым требованиям к *parrêsia*. Ведь в отличие от риторики, по определению обращающейся ко многим, к собраниям, действующей в институциональном пространстве, философская *parrêsia* способна об-

ращаться и к отдельным людям. Она может давать советы, частные советы государю, индивидуальные советы гражданам.

Во-вторых, философия предстает противоположностью риторики, поскольку лишь она способна отличить правду от лжи. Ведь, если в *parrêsia* следует отличать высказывание правды от лести, если *parrêsia* приходится непрестанно преследовать своего двойника, свою тень, то есть лесть, кто же может их разделить, кто может провести различие, если не философия? Риторика имеет своей целью способность убедить слушателей как правдой, так и ложью, как в справедливом, так и в несправедливом, как в хорошем, так и в дурном, тогда как функция философии — говорить правду и преследовать ложь. Наконец, философия заявляет о своей монополии на *parrêsia*, поскольку она предстает тем, что воздействует на душу, психагогией. Она предстает не способностью убеждать, уверяющей души в чем угодно, но операцией, позволяющей душам различать правду и ложь и посредством философской *paideia* давать необходимые для этого различения инструменты.

Мне кажется, нам удалось наметить перспективу нескольких великих проблем философской и политической мысли античности. Я набросал это краткое резюме сказанного на предыдущих лекциях по двум причинам. Первая в том, что у нас получился своего рода обзор некоторых важнейших аспектов античной мысли до возникновения христианства. Можно было бы — простите за схематичность — выделить важнейшие из них. Я не хочу сказать, что мы перебрали все аспекты, все важнейшие проблемы античной мысли, но мне кажется, что исходя из проблемы *parrêsia*, можно выделить те из них, что стоило бы изучить.

Первый вопрос: каково место высказывания правды? Где должна говориться правда, при каких условиях она может и должна говориться? Это можно повернуть и так: какой политический строй наиболее благоприятен для высказывания правды? Демократия или монархия? Автократический имперский строй, имперское равновесие, компенсируемое влиянием и ролью Сената? Взгляните, к примеру, на «Диалог об ораторах» Тацита.[3] в каком-то смысле это и есть размышление о месте и об условиях *parrêsia*. Где при данном строе можно говорить правду, идя на риск? Это и проблема воспитания государя, и

проблема места, занимаемого тем, кто говорит правду: должен ли он находиться в прихожей у государя, чтобы наставлять его? Или в таком собрании, как Сенат? Должен ли он входить в политические кружки, в философские школы? Или же он должен, подобно киникам, оставаться на улице и обращаться к прохожим, возобновляя сократовский жест? Эта проблема политического места высказывания правды в политическом пространстве, как мне кажется, [связана] с рядом вопросов, которые ставила античная мысль — и философы, и моралисты, и историки...

Во-вторых, мне кажется, что в связи с вопросом о *parrêsia* вырисовывается столь же важный для античности вопрос о соотношении между истиной и добродетелью, или между истиной и этикой. Кто способен на правдивую речь? Как отличить правдивую речь от лести? И каким должен быть с точки зрения этики, с точки зрения добродетели тот, кто берется отличать правду от лжи? Кто отважится на правду? Какое воспитание для этого необходимо? Техническая проблема: на что следует сделать акцент при воспитании?

Другой ряд проблем, встающих в связи с вопросом о *parrêsia*, — это проблемы руководства душой, психагогии. Какая правда нужна, чтобы руководить собой и другими, и делать это хорошо? Какие практики и какие техники для этого нужны? Какие знания, какие упражнения и т. п.? И наконец, это приводит к уже упомянутому мною вопросу: к кому и к чему следует обратиться для формирования *parrêsia*, для определения ее места и тех нравственных условий, при которых можно говорить правду, и для определения способа руководства душами? Скорее к ритору или скорее к философу? К риторике или к философии? Как вы уже знаете, здесь перед нами возникает великий раскол внутри античной культуры, что просуществует почти восемь веков.

Чтобы закончить этот первый набросок, я хочу обратиться к тексту Лукиана, написанному в конце II в. и упоминающему об отношениях между философией и риторикой. Лукиан, как известно, принадлежит к движению, называемому второй софистикой и представляющему собой произошедшее в конце II в. более или менее искусственное, более или менее наигранное воскрешение нескольких основных тем классической грече-

ской культуры. Лукиан, будучи неософистом, вторым софистом, во всяком случае принадлежа к этому движению, должен бы тяготеть скорее к риторике. Как бы то ни было, в отношении философии, философской практики и философов он всегда испытывал недоверие. Хотя, по правде говоря, все было несколько сложнее, и было бы несправедливо и неверно утверждать, что Лукиан в расколе риторика/философия неизменно был сторонником риторики и противником философии. Быть может, вы знаете, что несколько лет назад был переведен — впрочем, плохо и с неадекватным названием («Философии с молотка») — текст Лукиана, который называется, если перевести правильно, «Ярмарка жизней», «Рынок жизней».[4] Его следовало бы переиздать как следует. Итак, Лукиан написал текст «Ярмарка жизней», представляющий собой пародию, сатиру на тех философов, что на городской площади предлагают на выбор покупателям, разумеется, за деньги, разные образы жизни. Каждый философ в этом тексте расхваливает жизни, предлагаемые потенциальным покупателям. Написав этот текст, очевидно, вызвавший немалое раздражение, Лукиан написал другой текст под названием «Рыбак», где представлял, как философы возбудили процесс против автора «Философий с молотка». Этого попавшего под суд автора Лукиан называет *Parrêsiade* (человек *parrêsia*). Итак, под видом Паресиада Лукиан представляет того, кто говорит правду. Кто же станет судьей между философами, разозленными предыдущим текстом, и Паресиадом? Философия. Философия, призванная стать судьей между философами и Паресиадом, приглашает со своей стороны нескольких судей-помощников. Эти судьи-помощники таковы: *Aretê* (мужество), *Dikaiôsunê* (справедливость), *Sophrôsunê* (мудрость или умеренность), *Paideia* (культура, воспитание, образование). А кроме того, пятый помощник философии: *Alêtheia* (истина). Таким образом, Истина (*Alêtheia*) призывается в качестве судьи в трибунал, возглавляемый философией, чтобы сказать, виновен ли Паресиад в злобных нападках на философов, и она соглашается прийти, чтобы судить обвиняемого философами Паресиада. Но она требует, чтобы вместе с ней пригласили двух ее подруг — *Eleutheria* и *Parrêsia*. *Eleutheria* — это свобода вообще. *Parrêsia* — это свобода говорить, предполагающая риск. Лю-

бопытно, что *Eleutheria* (свобода) соглашается прийти. Она не только соглашается прийти, она хочет прийти без других своих подруг — *Elegkos* (аргументация, спор) и *Epideixis* (похвала). *Parrêsia* вмешивается и говорит, что хочет прийти в сопровождении *Eleutheria*, однако та должна взять с собой нескольких помощников. А философы, которые нападают на Паресиада и от которых тот пытается защищаться, будучи людьми самодовольными, самоуверенными и неподатливыми, хотят видеть *Elegkos* (аргументацию) и *Epideixis* (похвалу).

Начинается процесс Паресиада против философов под председательством самой философии и нескольких судей. Паресиад, как и положено на суде, подвергается допросу: его спрашивают, каковы его имя и происхождение. Он говорит, что он Паресиад *alêthinos* (человек правды), он объявляется себя *philalêthês* (другом правды), *philokalos* (другом красоты), *philaploikos* (другом простоты). После этого он произносит защитительную речь, в которой объясняет, как и почему решил напасть на философов. Он объясняет, что начал с того, что, как и всякий порядочный юноша, изучил риторику. Однако, говорит он, сразу заметил скверные качества, которые должен приобрести оратор (а именно лживость, бесстыдство и крикливость), и решил обратиться к свободной от бурь философии и спокойно жить в тихой гавани под ее защитой.[5] В таком определении философии — свободной от бурь, тихой гавани и т. п. — обнаруживается тема, общая для эпикурейцев и стоиков, можно сказать, для всей вообще нравственной философии I и II вв. Метафора архичастая.[6] Но мы видим также, что к философии он обращается не сразу. Он обращается к ней после разочарования, вызванного риторикой и существенными изъянами, неразрывно связанными с риторической практикой и присущими ораторам. Таким образом, Лукиан не намерен выбирать риторику из-за того, что разочаровался в философии. Наоборот, он обращается к философии, разочаровавшись в риторике. Но, обращаясь к философии, он замечает другой изъян, так сказать, симметричный изъянам ораторов — лживости, бесстыдству и крикливости. Философы, конечно, сдерживают свой язык, что вызывает уважение, но, если посмотреть, как они живут, мы не увидим ничего, кроме споров, амбиций, скупости и т. п. А значит, ему приходится отказаться от филосо-

фии, как отказался он от риторики. Я указал вам на этот текст, написанный незадолго до распространения христианства и начала заката античной культуры, потому что это одно из наиболее ясных и остроумных выражений той великой проблемы, что ко времени Лукиана насчитывала уже шесть веков — проблемы отношений философии с риторикой.

На последней оставшейся лекции я хотел бы вновь обратиться к некоторым проблемам, о которых я уже говорил: к проблеме руководства душами, к проблеме различения лести и *parrêsia*, а также к технической и даже более чем технической проблеме противостояния философии и риторики. Прежде чем говорить о «философии и риторике», я хочу подчеркнуть [следующее]. В [проблеме] «философия и риторика» мы столкнемся с несколькими техническими вопросами, но мне также кажется — именно это я и хочу вам показать, — что противостоят друг другу не просто две техники или две манеры говорить, [но] поистине два типа существования дискурса, претендующие говорить правду и насаждать истину в душах других посредством убеждения. Как вы знаете, я постоянно ставлю вопрос о способе существования дискурса, претендующего изрекать истину, и теперь остановлюсь на нем.

Историческое исследование, как и формальное, представляется мне уместным, однако исторические исследования оказываются неполными или недостаточными, поскольку эту проблему можно охарактеризовать как онтологию или онтологии дискурса об истине. Вот что я хочу сказать: дискурс, претендующий говорить правду, не может оцениваться исходя из истории знания, позволяющей определить, говорит ли он правду или ложь. Дискурсы истины необходимо рассматривать не с точки зрения истории идеологий, вопрошающей их о том, почему они говорят ложь, будучи неспособны сказать правду. Мне представляется, что история онтологий дискурса истины, история онтологий веридикции должна быть историей, ставящей по меньшей мере три вопроса. Во-первых: к какому типу относится тот или иной дискурс, отличающийся от прочих тем, что вводит в реальность некую специфическую игру истины? Второй вопрос: что за способ существования сообщает дискурс веридикции реальности, о которой он говорит через свою игру с истиной? Третий вопрос: что за образ жизни навязывает

этот дискурс веридикции поддерживающему его субъекту, чтобы тот мог как следует вести эту игру истины? Итак, онтологическая история дискурса истины, история онтологий веридикции ставит эти три вопроса перед всяким дискурсом, претендующим стать дискурсом истины и утверждать свою истину в качестве нормы. А это предполагает, что всякий дискурс, а особенно всякий дискурс истины, всякая веридикция рассматривается исключительно как практика. Во-вторых, всякую истину следует рассматривать с точки зрения игры веридикции. А всякая онтология в конце концов должна анализироваться как фикция. Это значит: всякая история мысли всегда должна рассматриваться как история отдельных изобретений. Или: чтобы история мысли отличалась от истории знания, сводящегося к набору истин, а также чтобы [она] отличалась от истории идеологий, зависящей от критерия реальности, так вот, эта история мысли — именно это мне и хотелось бы сделать — должна мыслиться как история онтологий, связанных с принципом свободы, где свобода определяется не как право быть свободным, но как возможность действовать свободно.

Теперь давайте наметим в текстах IV в., а именно в текстах Платона, это противостояние между риторическим дискурсом и дискурсом философским, понимаемыми не просто как противоположные дискурсы, подчиняющиеся конкретным техническим правилам, принципам и законам, но как типы дискурсов истины, типы высказывания правды. Чтобы изучить этот вопрос, чтобы выявить его в платоновской мысли, я обращусь к двум текстам. Один из них — это, так сказать, практический текст о *parrêsia*. Во всяком случае, текст, который, как считается, самым непосредственным образом представляет *parrêsia* Сократа. Этот текст говорит о ситуации, где Сократу было одновременно и совершенно необходимо проявить *parrêsia*, и в то же время было опаснее всего ее проявлять, где философская *parrêsia* проявляется в самом остром противостоянии, противостоянии не на жизнь, а на смерть с традиционным политическо-юридическим красноречием. Этот текст, конечно же, «Апология». Второй текст, к которому я хотел бы обратиться, чтобы попытаться определить тип философского дискурса, противостоящий типу риторического дискурса, весьма отличается от «Апологии». В каком-то смысле он более теоретиче-

ский, во всяком случае более проработанный, более свободный и более сложный. Этот текст не предстает как игра Сократа с собственной жизнью перед лицом намеревающегося убить его политико-юридического красноречия. В этом тексте критические размышления о риторике обращаются вокруг игры *erôs*'а, а не вокруг жизни и смерти, [а] проблема [ставится] в связи с похвалой любви и двумя способами восхвалять любовь и размышлять о любви — риторическим и философским.

Итак, первый текст, «Апология» — текст в определенном смысле очень простой, очень легкий, но очень важный, поскольку речь здесь идет о смерти Сократа. В этом [отрывке] из «Апологии Сократа» — я не собираюсь анализировать весь текст — можно отметить нечто очень важное для изучения философского высказывания правды в его противопоставлении высказыванию риторическому, риторическому способу говорить. Противопоставление между философским высказыванием правды и риторическим дискурсом можно отметить сразу в трех группах текстов. Первая группа касается дискурса как такового, той манеры, в которой Сократ представляет собственную речь в противоположность речам обвинителей (самые первые строки текста). В другой группе текстов Сократ ставит вопрос о своей политической роли и отвечает на возражение: почему ты, претендующий говорить правду, никогда не выступал в собрании? И наконец, третья группа текстов касается той роли, что он играл в городе в отношении граждан, которая, не будучи непосредственно политической ролью, тем не менее ценна и даже необходима для города.

Итак, в первой группе текстов, в самом начале «Апологии» (первые строки, 17а—18а) Сократ произносит свою речь в ответ на речи обвинителей. Прежде всего Сократ характеризует своих противников как людей, никогда не говоривших правды. Однако у этих людей, ни разу не сказавших ни слова правды, есть один талант. Они умеют говорить так, что сразу убеждают своих слушателей, да и его самого, говорит Сократ улыбаясь, они тоже почти убедили, так что он чуть было сам себя не забыл. В чем заключалась эта ложь, которой люди, никогда не говорившие правды, смогли убедить своих слушателей и чуть не убедили самого Сократа? Они уверяли, что Сократ умеет говорить, владеет искусством говорить, говорит искусно.

Что же намерен противопоставить Сократ этому образу, [выдуманному] его противниками, искушенными в искусстве речи, никогда не сказавшими правды, но способными убедить всех и чуть ли не самого Сократа? Он выступает как тот, кто всегда говорит правду и только правду, не владея теми искусством и техникой, что позволяют убеждать других. Сократ предстает человеком, говорящим правду, не прибегая ни к какому *tekhnê*. Как он это делает? Чем характеризуется его высказывание правды без всякого *tekhnê*? Во-первых, говорит он, ему семьдесят лет. Его никогда не вызывали в суд. Он никогда не был ни обвиняемым, ни обвинителем. Сократа следует понимать так, что он бросает намек: он никогда не принадлежал ни к каким политическим фракциям, соперничавшим и сменявшим друг друга в Афинах начиная с правления Тридцати и до его свержения и возвращения демократии. [...] Но, [когда] он говорит, что никогда не представал ни перед каким судом, это значит также, что речь, которую он намерен произнести, не имеет ничего общего ни с обычными ораторскими приемами, ни с ораторскими формами, принятыми в собраниях и судах. Он использует весьма любопытную метафору. Он говорит: поскольку я непривычен к такого рода красноречию, поскольку я никогда не говорил в политических и судебных собраниях, я предстану перед вами как чужеземец (*xenos*).[7] Он чужд этому политическому пространству. Мне кажется, на это следует обратить внимание. С одной стороны — эта тема часто встречается в юридической литературе той эпохи, вы найдете ее у Никия, наверное, у Исократа, во всяком случае во многих текстах [...], — предстающий перед судилищем человек начинает с того, [что] говорит: вам известно, что я никогда не представал перед судом, никогда никого не обвинял, я совсем не умею говорить и прошу меня извинить, потому что чувствую себя перед вами чужеземцем. Это тема юридической литературы, в которой обвиняемый подчеркивает, что не обладал властью, не имел ни друзей, ни врагов и не принадлежал ни к какому клану. Это был просто способ скрыть правду за судебным красноречием, когда говорящий только и делал, что читал свою речь, даже если никто не заставлял его читать. То есть речь была написана кем-то другим, логографом, и обычай требовал, чтобы написанная логографом речь начиналась так: говорить я не

обучен, я предстаю перед вами совсем один, у меня нет друзей, и говорю я как умею.

Сократ возобновляет эту тему, использует ее и подражает ей, но с одним отличием: в случае Сократа это правда, это его собственная речь, или во всяком случае Платон утверждает, что мы читаем его собственную речь, а чужеземная речь, которую Сократ намеревается произнести в этом институциональном политико-юридическом пространстве, — речь, чуждая этой сфере. Почему чуждая? Сократ говорит об этом в отрывке 17c-d: язык, которым я говорю, — язык *xenos* (чужой), а почему? По трем причинам. Во-первых, этим языком я пользуюсь каждый день на городской площади, у продавцов и в каком угодно другом месте. Таким образом, язык Сократа неотделим от словаря, форм и конструкций того языка, что используется каждый день, и в этом его первое отличие от языка риторики. Во-вторых, язык, которым пользуется Сократ (это отмечается в 17c), — язык без прикрас, просто ряд пришедших на ум слов и фраз. Я говорю, заявляет он в 17c, «речь простую, состоящую из первых попавшихся слов».[8] Эта тема языка, непосредственно, без уловок и архитектурных изысков воспроизводящего самое движение мысли, не раз всплывает у Платона или у Сократа. В «Пире» Сократ говорит почти то же самое и почти в тех же словах.[9] Когда, в свою очередь, ему пришлось произносить похвалу любви, он говорит, что похвала дается ему с большим трудом, поскольку нужно перечислить все самые прекрасные качества восхваляемого. А он на это неспособен. Он будет говорить в первых попавшихся (*hopoia dan tis tukhê epelthousa*: как попало[10]), взятых наугад словах (*onomata*) и выражениях (конструкциях фразы: *thesis*[11]). Наконец, третья черта нериторического языка Сократа (первой был повседневный язык, [второй] — первые попавшиеся выражения): в точности передающий мысль язык, в центре которого оказывается принцип веры в соответствие, согласие между самим собой и тем, что говорится (*pisteuô dikaia einai ha legô*: я верю, что то, что я буду говорить, — правда[12]).

Итак, три характеристики: обыденный язык; язык без прикрас; язык доверия, верности и веры (*pistis*). Следует отметить — это представляется мне довольно важным, — что эти три характеристики не-риторического дискурса, три характе-

ристики такого философского дискурса, как *parrêsia*, у Платона или у Сократа связываются воедино. Говорить повседневным языком, говорить то, что приходит на ум, утверждать то, что считаешь верным, — для Сократа эти три вещи связаны неразрывно. В тексте (17c) говорится очень ясно... не могу найти этого в тексте, так что обращусь к цитированию — лучше цитировать по Буде, чем по тому тексту, что приводится в «Плеядах» у Робена,[13] он слишком вычурный: «без словесных и стилистических прикрас», «услышите речь простую, состоящую из первых попавшихся слов. Ибо я верю, что то, что я буду говорить, — правда». «Без словесных прикрас», «речь простую, состоящую из первых попавшихся слов», «верю в правду» — как видите, все три черты у Сократа составляют единство, характерное для *parrêsia*. Очевидно, можно поставить [следующий] вопрос. Речь без прикрас, пользующаяся первыми пришедшими на ум словами, выражениями и фразами, речь, которую произносящий ее считает правдой,— все это характеризует речь искреннюю, но не обязательно правдивую; как могут Сократ или Платон говорить без прикрас то, что приходит на ум, и при этом полагать, что это правда, что это критерий правды? И почему подчиняющийся этим трем критериям философский дискурс должен оказаться дискурсом истины?

Именно так ставится вопрос, и мне кажется, что здесь уместно сослаться на концепцию, которая обнаруживается у Платона, но далеко выходит за рамки платоновской философии, представляя собой что-то вроде общегреческой концепции языка, — концепции *logos etumos*.[14] Этот *logos etumos*, истинный *logos*, отсылает к той идее, что язык, слова, фразы в самой своей реальности имеют изначальное отношение к истине. Язык, слова, фразы в самих себе несут сущность (*ousia*) истины той реальности, к которой они отсылают. Если в человеческий разум проникает ложь, если заблуждение заслоняет истину, в этом повинен не язык как таковой, но, наоборот, добавления, превращения, изыски, отклонения от его собственной формы, изначальной формы языка. Язык *etumos*, язык, я бы сказал, этимологический, свободный от всяких прикрас, от всякого украшательства, расстановок и перестановок, такой язык в своей наготе ближе всего к правде, и именно на нем говорится правда. Это одна из важнейших черт философского языка или, если

хотите, философского дискурса как способа противостоять [дискурсу] риторическому. Риторический язык — это язык, избираемый, вырабатываемый и конструируемый ради того, чтобы произвести эффект на другого. Философский язык — это etumos, язык настолько безыскусный и простой, настолько соответствующий самому движению мысли и неприукрашенный, что в своей истинности оказывается адекватным тому, на что он указывает. Он адекватен тому, на что указывает, тому, что мыслится, и дает веру тому, кто им пользуется. Философский язык характеризуется как *logos etumos*, как место сочленения между *alêtheia*, которая говорится, и *pistis* (верой, уверенностью). В то время как риторический язык, с одной стороны, выстраивается в соответствии с определенными правилами и техниками (согласно *tekhnê*), а с другой — обращается к душе другого человека, философский язык обходится без этих уловок, без этих *tekhnê*. Он *etumos* и, будучи *etumos*, одновременно говорит правду о реальности и о душе говорящего, о том, что думает душа говорящего. Обращение к говорящему субъекту и безотносительность к индивиду, которому он адресуется, — вот что определяет философский язык в противоположность языку риторическому. Такова первая группа указаний и размышлений о философском высказывании истины, которые мы находим в «Апологии Сократа».

О второй группе размышлений я вам уже говорил, они касаются политической роли Сократа. Это текст 31c—32a. Действительно, Сократу приходится отвечать на вопрос о своей политической роли. Он предполагает, что противники поставят вопрос так: Хорошо, ты претендуешь быть тем, кто говорит правду, но как ты можешь взять на себя роль паресиаста (это слово здесь не фигурирует, но сразу ясно, что речь именно об этой функции)? Как ты можешь говорить, что ты человек правды, если ты никогда не пожелал ничего посоветовать ни народу, ни собранию? Ты утверждаешь, что говоришь правду, но этой роли советника, заключающейся в том, чтобы выйти перед собранием, подняться на трибуну и высказать свое мнение, ты никогда не играл. Сократ сразу отвечает: почему я никогда не играл такой роли, [не давал] [публичных] советов, почему я никогда не был политическим паресиастом? Да потому, говорит он, что «если бы я попробовал заниматься госу-

дарственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам».[15] Противиться вам, продолжает Сократ — значит рисковать своей жизнью. Если же кто-то хочет уцелеть, он «должен оставаться частным человеком».[16] Хотя это слово, повторим, не произносится, перед нами одна из самых важных и насущных тем той эпохи, связанная с *parrêsia*, то есть хорошо ли или плохо функционирует афинская демократия, те, кто мог бы, те, кто чувствует себя обязанными играть роль паресиаста, предпочитают от нее отказаться, поскольку жизни их угрожают сильные. Сократ указывает на плохое функционирование *parrêsia* в афинской демократии — классическая тема той эпохи. Кто противится большинству, понесет наказание. Как вы помните, в тексте Исократа говорилось то же самое. Любопытно, что Сократ не желает подвергаться опасностям плохой демократии, заставляющей избегать *parrêsia*. Сократ вовсе не желает им подвергаться. На его взгляд, подвергаясь таким опасностям, рисковать не стоит. В такой ситуации *parrêsia* не является долгом. А потому Сократ никогда не выступал на собрании, ничего не советовал своим согражданам и не высказывал свое мнение о политике.

Итак — [чтобы пояснить] это не-участие, этот разрыв с *parrêsia*, во всяком случае этот отказ от паресиастической функции, которая в норме должна быть функцией того, кто претендует говорить правду своим согражданам, — Сократ очень четко говорит, что не стал играть эту паресиастическую [роль], потому что не мог ее играть. А удерживает его от выполнения паресиастической функции, от высказывания правды в политике его *daimôn* — тот *daimôn*, что упоминается в этом и в других текстах, никогда не дающий ему положительных советов, никогда не указывающий что-либо сделать, а просто предупреждающий его, когда чего-то делать не стоит.[17] А именно *daimôn* предупредил его, что не стоит ему пытаться говорить правду, так сказать, напрямик, непосредственно в сфере политики. Таков один из первых аспектов сказанного Сократом о своей политической роли.

Однако есть и другой аспект, поскольку он тут же добавляет, что был в Совете и даже высказывался от имени своей филы Антиохиды как притан. Не потому что занимал какую-то должность или домогался ее, просто эти функции выпали ему, когда

бросали жребий между различными филами. Таким образом, он был вынужден выполнять определенную функцию. В этих рамках он продемонстрировал нечто такое, природу чего мы вскоре увидим. Во-вторых, после временного упразднения демократии, в краткий период диктатуры Тридцати ему также поручили некое дело. Это дело состояло в том, чтобы кого-то арестовать. В обоих случаях, когда он был членом Совета и даже приганом и когда диктатура Тридцати поручила ему некое дело, он отказался делать то, чего в одном случае хотело большинство, а в другом — то, что пытались заставить его сделать диктаторы. В те времена, когда он был пританом, большинство Совета хотело сообща осудить стратегов, не подобравших убитых в битве при Аргинусских островах, Сократ восстал против этого беззакония — поскольку афинское право не допускало такого рода коллективной ответственности — и воспротивился большинству в Совете. [Затем], когда Тридцать диктаторов велели ему арестовать кого-то из Саламина (саламинца Леонта), призванные вместе с ним [отправились] делать арест; он же предпочел сразу вернуться, но не потакать такому беззаконию.

В этих двух историях любопытно, с одной стороны, их противоречие с тем, о чем только что говорилось (тому обстоятельству, что *daimôn* сказал ему «не вмешиваться в политику»), а с другой — что в обеих историях, что при демократии, что при тирании — проблема одна и та же. Будь то демократия или тирания — каков бы ни был режим или, если хотите, партии и фракции, хотя бы даже и олигархические, — Сократ все равно будет оказываться в одном и том же положении. Каков бы ни был режим правления (демократия или тирания, неважно), паресиастическая роль носит один и тот же характер. Как в одном, так и в другом случае Сократ показывает, что рисковал жизнью. О том случае, когда он был пританом, а речь шла об осуждении Аргинусских стратегов, он говорит: «Я думал, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, нежели из страха перед тюрьмою или смертью быть заодно с вами, желающими несправедливого».[18] А когда речь идет о приказании тиранов: «Только и на этот раз опять я доказал не словами, а делом, что для меня смерть, если не грубо так выразиться, — самое пустое дело».[19] Таким обра-

зом, и при демократии, и при тирании он готов рисковать жизнью.

Но тогда мы можем спросить, а в чем же разница, ведь он только что объяснил нам, что не хотел высказывать свое мнение народу и давать ему советы потому якобы, что рисковал жизнью, а теперь вспоминает о двух ситуациях (при демократии и при тирании), когда ему действительно пришлось рисковать жизнью. Почему не стоит рисковать ею в одном случае и почему надо рисковать в другом? Мне кажется, различие легко будет обнаружить, если взглянуть на тексты и посмотреть, к какой ситуации отсылают оба случая. В том случае, когда он говорит: я не хотел давать советы собранию, потому что слишком опасно противиться вашему большинству, — речь идет о *parrêsia*, осуществляемой как прямая политическая власть, как оказываемое на других влияние. Речь идет о политической деятельности как выступлении гражданина, стоящего, если вспомнить выражение из еврипидовского «Иона», *proton zugon* (в первом ряду).[20] Такое волевое политическое выступление, которым паресиаст пытается, говоря правду, повлиять на других, — это политика, а не философия. Философия как [такова] не должна занимать подобную позицию, состоящую в стремлении достичь превосходства над другими, давая политические советы в сфере политики и политическим деятелям.

Здесь обнаруживается тема, которую Платон чуть позже будет развивать в VII письме, где он, как мы видели, не дает политических советов политическому деятелю, чтобы тот применял их в политике. Философский дискурс Платона не был дискурсом, формирующим сферу политики, как если бы философия обладала истиной о политике. Философия должна играть определенную роль по отношению к политике, но не должна играть никакой роли в политике. Платон отказывается давать советы в сфере политики, перед собранием, принимающим решения. Философская *parrêsia* не такова. Она не говорит правды в политике, политически. И тем не менее она сохраняется в другом отношении к политике, играя паресиастическую роль самим своим существованием. Действительно, в [первом] случае речь не идет о прямом и непосредственном действии, когда философ якобы указывает политическим деятелям, что им делать. Однако он присутст-

вует в системе, в игре *politeia*. Государственное устройство, социальная и политическая организация Афин делает так, что в определенный момент он оказывается на определенном месте как притан. А при тирании — это в конце концов то же самое, — ему приказывают что-либо сделать. И в тот момент, когда в силу его принадлежности некому социальному и политическому пространству его заставляют что-то сделать, заняться какой-то деятельностью, определяемой занимаемой им должностью, становится возможна *parrêsia*. Более того, она оказывается необходима. Она необходима, ведь что произошло бы, если б он не прибег к *parrêsia*? Он сам совершил бы несправедливость. Заботясь о себе, занимаясь самим собой, заботясь о том, кто он есть, он отказывается совершать несправедливость. Ведь тогда он попрал бы правду. В первом случае философ как таковой не должен препятствовать городу совершать глупости или беззакония. Когда же он, принадлежа к городу — либо в качестве гражданина при демократии, либо в качестве гражданина или подданного тиранической или деспотической власти, оказывается вынужден что-то сделать, а беззаконие окажется при этом беззаконием, которое совершил он сам либо как гражданин, либо как подданный, философ должен сказать нет. Философ должен сказать нет и задействовать свой принцип отстранения, являющийся в то же время манифестацией правды.

В первом случае я так прямо и назвал бы сократову *parrêsia* негативной и личностной формой политической деятельности. Здесь речь идет об отказе от политического влияния и власти над другими. С другой стороны, в сложившемся политическом пространстве философ должен быть паресиастом, избегая не оказываемого на других влияния, а своей причастности к сфере политики, поскольку именно формулирование и раскрытие правды избавит его от того, чего нужно больше всего избегать, — от того, чтобы самому вершить беззаконие. Как видите, это всегда вопрос о политическом субъекте, и здесь можно усмотреть отголоски того, что я говорил вам в прошлый раз о субъекте правящем и субъекте философствующем. Философия занимается не политикой и даже не вопросами законности и беззакония в городе, не законностью и беззаконием, но тем, кто выступает субъектом гражданской деятельности, действует

как гражданин, а порой и как правитель. Философия занимается не политикой, а субъектом в политике.

Скажу еще пару слов. В тех случаях, что мы сейчас упомянули (случай с Аргинусской битвой и отказом голосовать вместе с большинством, а также в случае с приказом Тридцати тиранов кого-то арестовать), я сказал, что Сократ воспользовался своей *parrêsia*. Вы можете сказать, что это весьма условная *parrêsia*, поскольку он не произнес речи. Он не вышел и не объяснил народу, почему было бы несправедливо осудить Аргинусских стратегов. Он не стал публично говорить Тридцати тиранам, что арест саламинца Леонта беззаконен. Он ограничился демонстрацией. Впрочем, и сам текст говорит: я рисковал своей жизнью *ergô*, а не *logô* (не рассуждением, а делом)[21] — это выражение весьма распространенное, противопоставляющее то, что делается лишь на словах, и то, что делается в действительности. Таким образом, Сократ хочет сказать, что не просто утверждал, будто рискует жизнью, но действительно рисковал ею. Действительно, нужно заметить, что правду он утверждал не через *logô* (я беру это выражение в строгом смысле), не через *logos*, но через *ergô*. Речь здесь идет об *ergon*, то есть о том, что он сделал. С одной стороны, он ограничился тем, что голосовал против большинства. А в другом случае, когда ему приказали кого-то арестовать, он просто вернулся назад. Он вернулся назад не таясь и у всех на виду, не больше и не меньше. И здесь перед нами другой значимый элемент. Первый — это тот факт, что философская *parrêsia* как она выступает у Сократа не является *parrêsia* прямо и непосредственно политической. Это *parrêsia* отстраненности от политики. Во-вторых, эта *parrêsia* направлена на благо действующего субъекта, а не города. Наконец, в-третьих, эта философская *parrêsia* не сводится к одному лишь *logos*'у, к языку, на котором обычно обращаются к общности или даже к индивиду. В конце концов, *parrêsia* может проявляться в самих поступках, в образе действий, в образе жизни.

Отсюда, как мне кажется, и вырастает та знаменитая тема, что станет такой значимой для всей истории мысли, а особенно для античной философии, — проблема философской позиции. Служить правде, быть философом и в качестве философа отстаивать для себя монополию на *parrêsia* — значит не про-

сто утверждать, будто можешь говорить правду наставляя, давая советы, произнося речи, но действительно, в самой своей жизни служишь правде. *Parrêsia* как образ жизни, *parrêsia* как образ действий, *parrêsia* как одеяние философа — вот составляющие монополии на *parrêsia*, которой требует для себя философия. Быть может, вы помните, как в прошлом году, когда мы говорили об Эпиктете, мы не раз встречались с тем персонажем, что описан у Эпиктета: всегда чересчур завитой, чересчур нарумяненный, чересчур опрятный юноша — ритор. Это ритор, и он изукрашен потому, что, будучи ритором, он является человеком прикрас. Его манера говорить, его одежда, его образ жизни, его вкусы и удовольствия свидетельствуют о том, что он не говорит правду, что сам он не таков. Это человек лести, человек благовоний, женоподобный юноша.[22] А вот философ — это не только тот, кто говорит правду в своей речи — в речи *etumos*, — он говорит правду, манифестирует правду и является человеком правды в самом своем образе жизни. И эта правда, понятное дело, бородатая правда, поскольку [...*] Итак, все эти темы философа-паресиаста — сторонящегося политики, озабоченного субъектом, а не городом, являющего правду тем, что он есть, а не только тем, что он говорит (не только *logô*, но и *ergô*) достаточно ясно выступают в текстах «Апологии». Теперь я закончу с тем, что хотел вам сказать об «Апологии», и, если хватит времени, обращусь к «Федру».

Примечания

[1] См., например, «Горгий» 463a, «Федр» 240b, а также лекцию 10 марта 1982 г. (L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 363–364; *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 403–404).

[2] *Plutarque*. Comme distinguer le flateur de l'ami // Œuvres morales. T. 1–2 / Trad. A. Philoppon. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

[3] *Tacite*. Dialogue des Orateurs // Œuvres completes / Éd. P. Grimal. Paris: Gallimard, 1990. (Coll. «La Pléiade»), 1990. P. 65–105 (*Тацит*. Диалог об ораторах / Пер. А. С. Бобовича // Соч. в 2 т. Т. 1. Анналы. Малые произведения. М.: Ладомир, 1993).

---

* Неразборчиво.

[4] *Lucien*. Philosophes à l'encan / Trad. Th. Beapère. Paris: Les Belles Lettres, 1967 (*Лукиан*. Продажа жизней / Пер. Н. П. Баранова // Соч. в 2 т. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2001. С. 228–240) (см. замечание об этом тексте в «Герменевтике субъекта»: L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 89; *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 108–109).

[5] «Дело в том, что, лишь только я увидел, сколько неприятностей с судебными речами связано – обманы, ложь, дерзости, крик, суматоха и тысячи подобных, – я от всего этого бежал, естественно, и, к твоим благам, Философия, обратившись, почел достойным весь остаток моей жизни прожить под твоей защитой, словно от бурной морской пучины поспешив укрыться в некую тихую гавань». (*Lucien*. Le Pêcheur ou les Ressuscités, § 29 // Œuvres completes / Trad. E. Chambry. Paris: Garnier. P. 331; *Лукиан*. Рыбак, или Восставшие из гробов / Пер. Н. П. Баранова // Сочинения в 2 т. Т. 2. СПб.: Алетейя, 2001. С. 250–251).

[6] Первый анализ этой метафоры см. в «Герменевтике субъекта»: L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 238–239; *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 240).

[7] «Дело-то вот в чем: в первый раз пришел я теперь в суд, будучи семидесяти лет от роду; так ведь здешний-то язык просто оказывается для меня чужим (*atekhnôs oun xenôs ekhô tês enthade lexeôs*)...» (*Platon*. Apologie de Socrate, 17d // Trad. M. Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1970. P. 141; *Платон*. Апология Сократа / Пер. М. С. Соловьева / Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 70).

[8] Ibid. 17c. P. 140 (Там же).

[9] «Правду, однако, если хотите, я с удовольствием скажу вам на свой лад, но только не в лад вашим речам, чтобы не показаться смешным» (*Platon*. Le Banquet, 199a-b / Trad. L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1929. P. 47; *Платон*. Пир / Пер. С. К. Апта // *Платон*. Соч. в 4 т. Т. 2. С. 108).

[10] Ibid. (Там же).

[11] Ibid. (Там же).

[12] *Platon*. Apologie de Socrate. 17d / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 140 (*Платон*. Апология Сократа. С. 70).

[13] *Platon*. Apologie de Socrate // Œuvres completes. T. I / Trad. L. Robin. Paris: Gallimard, 1950. (Coll. «La Pléiade»), 1950. P. 147 («вы не услышите речи разнаряженной, украшенной, как у этих людей, изысканными выражениями, а услышите речь простую, состоящую из первых попавшихся слов» (*Платон*. Апология Сократа. С. 70)).

[14] «В них не утверждалось ничего здравого и истинного (*ouk' est' etumos logos houtos*)». (*Platon*. Phèdre, 243a // Œuvres completes, IV-3 / Trad. L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1944. P. 29 (*Платон*. Федр /

Пер. А. Н. Егунова // Соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 151) (цитата из Стесихора, повторяющаяся в 244a, p. 31 (Там же. С. 152)).

[15] *Platon*. Apologie de Socrate. 31e / Trad. L. Robin // Œuvres completes. T. I. Éd. citée. P. 168 (*Платон*. Апология Сократа. С. 86).

[16] Ibid. 32a. P. 169 (Там же).

[17] Ibid. 31d. P. 159 (Там же. С. 85).

[18] Ibid. 32c. P. 169 (Там же. С. 86).

[19] Ibid. 32d. P. 170 (Там же).

[20] *Euripide*. Ion, vers 595 // Tragédies. T. III / Trad. H. Grégoire. Éd. citée. P. 208 (*Еврипид*. Ион. С. 255).

[21] «Доказательства этого я вам представлю самые веские, не рассуждения (*ou logous*), а то, что вы цените дороже, – дела (*erga*)». (*Platon*. Apologie de Socrate. 32a / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 160 (*Платон*. Апология Сократа. С. 86)).

[22] *Épictète*. Entretiens, III, 1. См. анализ этого текста в лекции 20 января 1982 г. (L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 93; *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 113).

Лекция от 2 марта 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Завершение анализа «Апологии Сократа»: противопоставление parrêsia/*риторика. — Анализ «Федра»: общий план диалога. — Условия хорошего* logos'a. — *Истина как постоянная функция дискурса. — Диалектика и психагогия. — Философская* parrêsia.

[Я хочу] поскорее закончить с «Апологией», потому что [то, что я говорю], общеизвестно, да к тому же я [уже упоминал об этом] в прошлом году. Я хотел показать, что сократова *parrêsia* заключается не в том, чтобы говорить правду в сфере политики и по поводу политических решений, но происходит из разрыва с политической деятельностью в строгом смысле. Этот разрыв обозначается запретом *daimôn*'а и в то же время обязанностью отстаивать правду в политической сфере, поскольку выполнять приказания этой политической сферы, этих политических структур означало бы для самого субъекта совершить несправедливость. Об этом ясно говорится в параграфе 28b: человеку приносящему пользу, не пристало принимать в расчет жизнь и смерть. Ему следует «думать всегда лишь о том, делает ли он дела справедливые или несправедливые, дела доброго человека или злого».[1] А также в 28d: «Где кто поставил себя [Сократ занимал пост притана, а потом был поставлен куда-то еще властью тиранов. — *М. Ф.*], думая, что для него это самое лучшее место, или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчет ничего, кроме позора — ни смерти, ни еще чего-нибудь».[2] И те-

перь возникает вопрос, ограничивается ли *parrêsia* разрывом со сферой политики, и будет ли в этом разрыве правда проявляться как через *logô* (через дискурс), так и через *ergô* (через дела, факты, поступки).

На этот вопрос отвечает целый ряд текстов «Апологии», где показывается, что паресиастическая роль философа заключается не в том, чтобы выступать на собрании, но совсем в другом — в четко и ясно выраженном отказе становиться несправедливым субъектом. Сугубо философская *parrêsia* описывается, когда [Сократ] говорит о задаче, порученной ему не *daimôn*'ом (который ограничивается отрицательными указаниями: не делай того или этого), а богом через оракулы, сновидения и прочие средства, находящиеся в распоряжении у божественной власти.[3] Ради этой задачи, которой он решил служить до последнего вздоха, с которой он связал свою жизнь, он отказывается от всякой платы и награды. Я не из тех, заявляет он, кто говорит, когда им платят, и не говорит, когда им не платят. Он открыт для всех, и для богатого, и для бедного, лишь бы те захотели его слушать. Тем самым в тексте вырисовывается пакт о слушании, необходимом для решения философской задачи и являющемся его предварительным условием. Когда же другие слушают и задают вопросы, как ответит философ? По велению бога он станет отвечать, убеждая встречных заботиться не о почестях, богатстве или славе, но о самих себе — это уже знакомая нам *epimeleia heautôn*. А заботиться о себе — значит прежде всего выяснить, что ты знаешь, а чего не знаешь. Философствовать, заботиться о себе, призывать других заботиться о себе, допытываясь, испытуя, выясняя тем самым, что знают и чего не знают другие, — вот в чем заключается философская *parrêsia*, узнаваемая не по характеру или технике речи, но по *са*мой жизни. Я должен, говорит он, «жить, занимаясь философией [*zên philosophponta kai exetasonta emauton kai tous allous*: изучая и испытуя. — *М. Ф.*], и испытывать самого себя и других».[4]

Такова философская *parrêsia*, и это испытание себя и других полезно для города, ведь тем самым паресиаст [Сократ] не дает городу заснуть. И если, говорит он, вы приговорите меня к смерти, знайте, что остаток своей жизни вы проведете во сне. Вот что характеризует философскую *parrêsia*: это функция не

политическая, но необходимая для политики, не для управления городом, но для самой жизни города и для того, чтобы он не спал (для бодрствования города, для его бдения).

Философская *parrêsia* полностью противоположна риторическому дискурсу. Она не осуществляется в сфере политики, в политических собраниях или в судах. Это дискурс отстраненный, оторванный от тех мест, где произносится риторическая речь, и тем не менее при необходимости и в некоторых случаях он затрагивает политические решения. Во-вторых, этот дискурс не характеризуется целью, состоящей в том, чтобы убеждать других. По своему происхождению он характеризуется тем, что является *etumos*, то есть не принимает никакой иной формы, кроме своей простоты и спонтанности, будучи как можно ближе к той реальности, на которую он указывает. Своей силой (*dunamis*) этот дискурс обязан не убеждению. Он обязан своей *dunamis* максимальной близостью тому, о чем говорится. Наконец, в-третьих, философский дискурс не претендует на знание и не стремится в силу этого убеждать того, кто не знает. Наоборот, этот дискурс ежеминутно испытывает и того, кто им пользуется, и того, кому он адресован. Испытуется и он сам, и тот, кто говорит, и тот, кому говорят. Такова тема философской *parrêsia*, пересекающаяся с теми темами, о которых я говорил в прошлом году.

Теперь я двигаюсь быстро и хочу сразу перейти к «Федру» — другому тексту, на котором я хотел бы остановиться и посмотреть, как у Платона формулируется, вырисовывается противопоставление философского дискурса и дискурса риторического. Это не значит, конечно, будто «Апология» и «Федр» говорят об одних и тех же проблемах. Но в каком-то смысле проблема философия/риторика пронизывает все творчество Платона. Коротко говоря, я выбрал эти тексты [по] соображениям, которые я уже упомянул: [в одном случае] перед нами, так сказать, практический дискурс Сократа, где он задействует свою *parrêsia* применительно к собственной жизни; в другом, наоборот, философия, искусство философствовать сталкивается с наиболее проработанными формами того, что претендует быть искусством риторики. Здесь речь идет не о жизни и смерти Сократа, а о любви. Как известно — прошу меня извинить за напоминание об этих банальностях, —

«Федр» складывается вокруг четырех основных точек. Прежде всего перед нами речь Лисия (эту речь Федр принес в кармане или в складках своего одеяния; когда он ее услышал, она ему так понравилась, что он захотел выучить ее наизусть). Заинтригованный Сократ просит прочитать ему речь Лисия, а говорится там, что юноша должен оказать свою благосклонность скорее тому, кто его не любит, чем тому, кто его любит. На эту парадоксальную речь Лисия Сократ отвечает, заставив себя упрашивать и говоря, что не умеет говорить и неспособен на такие красивые похвалы. Однако он произносит речь, отвечающую, дополняющую и даже в какой-то мере подражающую тому, что он услышал из уст Лисия. В этой речи, в этой имитации-подражании речи Сократ объясняет — в речи Лисия говорилось, что юноша должен быть благосклонен к тому, кто его не любит, — что юноша не должен оказывать благосклонности тому, кто его любит, поскольку влюбленный в том, в кого он влюблен, любит самые низкие и позорные качества и потому, что старый человек, влюбленный в юношу, — это, как ни крути, зануда. За второй речью проследует третья — вторая речь Сократа, оказывающаяся правдивой речью, отношения которой с правдой весьма непросты, поскольку, с одной стороны, в отличие от двух первых, где были только похвалы возлюбленным и порицания влюбленным, третья речь (вторая речь Сократа) — это похвала истинной любви, настоящей любви. Во-вторых, эта похвала настоящей любви не является похвалой риторической, намеренной убедить кого-то поддержать не самый приемлемый тезис. Это правдивая речь, восхваляющая настоящую любовь. Таким образом, отношение к правде здесь двойственное, поскольку речь идет о правдивой похвале настоящей любви, дискурс истины усложняется и проблематизируется самим его отношением к истине, поскольку проходит через ряд басен: басня об упряжке, басня о любви, окрыляющей душу, и т. п. Таков третий элемент, третий центр «Федра». Затем диалог достигает кульминации или, если хотите, завершается размышлением, непосредственно посвященным проблеме искусства языка, и того, что такое настоящее *tekhnê* по отношению *к logos*'у. Это риторика или что-то отличное? Вторая проблема, связанная с первой, — это проблема письма: должно ли письмо включаться в *tekhnê* дискурса?

Я не собираюсь входить во все подробности этой четвертой части, я хочу лишь рассмотреть ее с точки зрения истории дискурса истины и его характеристики в сравнении с риторикой. В этой последней части «Федра» я бы отметил следующие моменты. Во-первых, чтобы отличить философский дискурс от дискурса риторического, чтобы оценить претензию риторики быть искусством (*tekhnê*) речи (*logos*'а), чтобы оценить степень правдивости риторики, нужно сразу же заметить (об этом говорится в начале четвертой части «Федра»), что Платон вовсе не противопоставляет оральный дискурс (*logos*) и дискурс письменный. На протяжении всего текста, на протяжении всей четвертой части слово logos иногда относится к письменной речи, иногда к устной речи, а чаще к речи, о которой не говорится, письменная она или устная. Другой отрывок куда лучше проясняет это не-разделение (во всяком случае, на данный момент) письменной и устной речи. Когда Платон* произнес свою вторую речь (третью по общей нумерации), представляющую собой правдивую речь о настоящей любви, у Федра, столь восхищавшегося речью Лисия, открываются глаза или прочищаются уши. И он понимает, что в сравнении с речью Сократа речь Лисия стоит немного. Федр говорит: конечно, речь Лисия стоит немного, и на то есть причины. Федр находит этому такую причину: Лисий — всего лишь логограф,[5] то есть тот, кто пишет речи, но не произносит их, так сказать, опираясь на свой *logos*, на реальность речи. Это один из тех наемных профессионалов, что пишут речи для других. Так что удивляться нечему, это человек письма, и оттого его речь столь пресна и плоха по сравнению с той, что только что сымпровизировал под пение цикад Сократ. На предложенную Федром гипотезу (речь Лисия ничтожна, потому что это писанная речь), Сократ немедленно отвечает: но за что же так презирают логографов? Ведь знаменитые политики, не желающие прибегать к услугам логографов и желающие говорить самостоятельно, на самом деле, как известно, привязаны к записи больше, чем кто бы то ни было, ведь у них нет более настоятельной заботы, чем писать свои собственные речи и хвалиться этим. Не будем презирать логографов, говорит он, поскольку дело не в различии между напи-

---

* Сократ.— *Примеч. пер.*

санным и сказанным. Нет ничего дурного (*aiskhron*: постыдного) в том, чтобы писать речи, говорит Сократ. Постыдно (*aiskhron*) говорить и писать не красиво, а злонамеренно.[6]

Таким образом, проблема, которую Сократ или Платон ставит в начале четвертой части «Федра», заключается в следующем: оставим в стороне как несущественное столь часто воспроизводившееся в классическую эпоху противопоставление между писанной на продажу речью логографов, имевшей невысокие качества, и живым *logos*'ом. Для Платона и для Сократа это не так уж важно. Дело в другом: как определить, хороша речь [или] плоха, будь она хоть письменной, хоть устной? То есть каково качество самой речи? Она написана или сказана хорошо или дурно? Как различить? Таким образом, разделение проводится не между написанным и сказанным. Как можно разделить хорошо или дурно написанное или сказанное?

Федр начинает с того, что предлагает решение, представляющееся ему удовлетворительным: чтобы написанная или сказанная речь была хороша, нужно, чтобы говорящий или пишущий знал правду (*to alêthes*)[7] о том, о чем он говорит. По-видимому, это очень просто и совершенно верно. Риторика, о чем бы она ни говорила, абсолютно безразлична к правде, поскольку она похваляется тем, что может представить тот или иной тезис и как верный, и как неверный. Лучшее доказательство тому — то, что риторика может показать, что юноша должен оказывать свою благосклонность не тому, кто его любит, а скорее тому, кто его не любит. Следовательно, говорит Федр, хороша будет речь того, кто знает правду. Однако Сократ не удовлетворяется этим решением, состоящим в том, чтобы сказать: сперва нужно узнать правду, а когда говорящий знает правду, он может присовокупить к ней риторику. Сократ подчеркивает: если ограничиться тем, что правда попросту известна говорящему прежде, чем он заговорит, так сказать, будучи предварительным условием [его речи] (как полагает Федр), речь его не будет правдивой. Знание правды для Сократа не является предварительным условием хорошей речи. Ведь если правда предшествует речи, что такое риторика, как не набор украшений, набор трансформаций, набор конструкций и языковых игр, затемняющих, стирающих, скрывающих, утаивающих правду?

Чтобы речь была правдивой, нужно, чтобы правда не была заранее дана вознамерившемуся говорить, а выступала постоянной и перманентной функцией речи. Сократ приводит апофтегму, называемую спартанской, лаконической (о ее происхождении ничего не известно, поскольку впоследствии она встречается только у Плутарха в «Apophtegmata», и можно сказать, что он цитирует по «Федру»): подлинного искусства (*etumos tekhnê*: искусство, максимально приближенное к сущности, которую оно трактует в своей технике) нет и не может быть без причастности к истине.[8] Речь, искусство *etumos*, настоящее искусство говорить может быть подлинным лишь при условии, что истина будет перманентной функцией речи. Тут возникает проблема: как эта необходимая и постоянная причастность речи к истине может сделать так, что неизменно причастный к истине говорящий овладеет и станет пользоваться *etumos tekhnê* (подлинной техникой)?

Здесь Сократ развивает свою концепцию взаимосвязи между речью и истиной, показывая, что истина должна быть не просто каким-то предварительным психологическим условием для практики ораторского искусства, но в каждый момент быть связана с речью. Сперва он показывает это, делая грубое обобщение, которое так и останется без объяснения на протяжении этой части дискуссии, а потом он к нему возвращается и снова отстаивает его. Он говорит: в сущности, что такое искусство риторики, стремящееся убеждать? Искусство риторики — не что иное, как общая форма того, что он называет *psukhagôgia dia tôn logôn* (психагогия, использующая речи),[9] то есть риторика — не что иное, как способ руководить душами посредством речей. А значит проблема, которую он намеревается поставить, ставится не в рамках простой риторики, но в куда более широких рамках этой категории, куда входит или должна входить риторика, представляющая собой психагогию (руководство душами) *dia tôn logôn* (посредством речей).

Выдвинув этот общий принцип и показав, что говорить он намерен не столько о риторике, сколько о психагогии в целом, он возвращается к тому, как определяют свое искусство ораторы. Когда ораторы хотят определить *tekhnê* своей риторики, они говорят, что это искусство, позволяющее сделать так, чтобы одно и то же могло представляться как справедливым, так и

несправедливым, или чтобы одно и то же решение могло казаться то хорошим, то плохим. Так вот, говорит Сократ, чтобы одно и то же могло представляться как хорошим, так и плохим, как справедливым, так и несправедливым, нужно умение обманывать, убеждая человека, что справедливое несправедливо, и наоборот. Как же его обмануть? Просто подменяя справедливое несправедливым, переходя от одной противоположности к другой, от крайности к крайности? Разумеется, нет. Нужно переходить от справедливого к несправедливому постепенно, говорит текст.[10] Настоящее искусство риторики, если оно действительно хочет представить прекрасное безобразным, справедливое несправедливым и т. п., должно переходить от одного к другому, делая постепенные переходы, а не резким прыжком от справедливого к несправедливому, от прекрасного к безобразному, от хорошего к плохому, этим никого не обманешь. Итак, чтобы получить возможность постепенно переходить от одной противоположности к другой (от хорошего к плохому, от справедливого к несправедливому) и не сбиться самому, чтобы сам оратор не запутался в этих мелких отличиях, нужно их установить, и установить как можно лучше. Как же можно установить мельчайшие отличия и распознать их, чтобы получить убедительный результат? В знаменитом отрывке 265d—265e говорится, что для того чтобы распознать отличия, сперва надо охватить общим взглядом разрозненное и рассеянное. А когда мы достигнем общего видения, нужно разделить это единство на виды (*eidê*), на естественные составные части, действуя подобно тем, кто умеет разделять по существующим сочленениям, а не грубо дробить.[11] Не стану на этом задерживаться, думаю, что большинство из вас знает этот *topos* в истории философии. Любопытно здесь то, что Сократ показывает, что для того чтобы достичь цели, которую ставит перед собой риторика, а именно убеждать как в справедливом, так и в несправедливом, выставлять справедливое несправедливым и наоборот — нужна не *tekhnê rêtorikê, a tekhnê dialektikê*.[12] Только диалектика позволяет получить такой результат. Однако, продолжает Сократ, хоть и можно согласиться с этим и сказать, что риторика действительно нуждается в диалектике, а значит для достижения цели риторики недостаточно заранее знать правду (как полагал Федр), но нужно еще диалектическое зна-

ние, поддерживающее речь и неким образом артикулирующее ее в ее развитии, тем не менее (риторы могут сказать, что Сократ здесь противоречит самому себе), помимо диалектики и для того, чтобы сделать диалектическую истину убедительной, необходимо использовать некоторые приемы, принадлежащие исключительно риторике.

Рассмотрев эту гипотезу, Сократ берется ее опровергнуть и говорит: итак, необходима постоянная зависимость речи от правды, обеспечиваемая диалектикой, но диалектика должна дополняться искусством риторики, которая на нее накладывается, каким-то образом подталкивает диалектику и порождает искомый нами эффект убедительности. Он перечисляет различные ее стороны, которые известны риторам и которые риторы представляют как свое собственное искусство: искусство выступать, свидетельствовать, доказывать, строить предположения, целая система доказательств и опровержений — в этом отрывке Сократ перечисляет различные применения искусства риторики, известные в его время. На это притязание *tekhnê rêtorikê* возвыситься над диалектикой Сократ отвечает, что все это лишь зачатки подлинного искусства убеждения. Ведь что значит убеждать? Дело не в том, чтобы в своей речи сперва что-то изложить, затем привести доказательства, доводы, предположения, потом их опровергнуть и т. п. Чтобы уметь убеждать, нужно знать, где, когда и при каких условиях применять эти различные способы. Он ссылается на медицину. Главная забота медицины не в том, чтобы врач знал перечень лекарств, которые можно применить, а в том, чтобы он в точности знал, какому больному их назначить, в какой момент развития болезни, в каком количестве. Врач будет хорошим врачом лишь если он знает не только *dunamis* (силу) лекарств, но и тела, устройство тел, к которым он их применяет — он ссылается на Гипократа,[13] возможно, на конкретный текст, где Гипократ или [врач] гипократовской школы хвалится тем, что совершенно изменил прежнюю концепцию режима и заменил простую кодификацию рецептов размышлениями о режиме в зависимости от состояния тела, которое само рассматривается в зависимости от климатических условий и от состояния мира в целом.[14] Отсылка к гипократовским темам: Гипократ изменил и дополнил медицинское искусство так, что оно стало не

просто предписыванием рецептов, но великим искусством врачевания посредством знания о теле. Точно так же умение убеждать, о котором риторика говорит, что это одна из ее *tekhnê*, хотя и допускает, что для речи необходима диалектика, эта риторическая *tekhnê* — не что иное, как сборник рецептов. Ее можно будет применять и добиваться результатов лишь при условии знания о душе, так же как врач должен знать о теле. Нужно знать, к чему применяются эти риторические техники [или, скорее], приемы. Нужно познать саму душу, как говорится в 270e. Чтобы снабдить кого-то техникой искусства говорить, нужно показать ему сущность (*ousia*) природы (*phusis*) того, на что направлена речь, то есть души.[15] В 271c он говорит: «Поскольку сила речи [*logou dunamis*. — *М. Ф.*] заключается в воздействии на душу [к этой теме мы еще вернемся. — *М. Ф.*], тому, кто собирается стать оратором, необходимо знать, сколько видов имеет душа».[16]

Здесь нужно учесть следующее: когда Сократ и Платон подчеркивают, что истина должна быть перманентной функцией речи на всем ее протяжении, а не просто предварительным условием знания, они не хотят сказать, будто речь должна быть связана с истиной, во-первых, знанием того, о чем говорится, а во-вторых, знанием или оценкой того, кому это говорится. Речь не идет о том, что для произнесения правдивой речи нужно сперва узнать правду, а затем принять в расчет того, кому она адресуется. Двойное условие диалектики и психагогии, *tekhnê dialektikê* и знания психагогии (*psukhagôgia*), это двойное условие нужно понимать не как условие, исходящее от тех, кто говорит, и от тех, кому говорят. Речь идет о двойном условии, о двух целиком взаимосвязанных условиях, конституирующих форму философского дискурса. Знание Бытия в диалектике и воздействие речи о бытии на душу посредством психагогии взаимосвязаны. Они внутренне и сущностно связаны, поскольку лишь в своем движении душа может достичь знания о Бытии, а в знании того, что такое душа, достигается знание о себе и узнавание о том, что ты есть, то есть отношение к собственному бытию. Здесь становится ясно, что произнесенная Сократом большая речь (третья речь, вторая для него, но третья в «Федре») о настоящей любви, речь о вознице, о душе как о единстве возничего и двух его коней, о восхожде-

нии к сущностям, о роли *erôs*'а, об окрылении и воспарении души, когда она припоминает и т. п.,— все это в диалоге служило лишь тому, чтобы дать наконец пример правдивой речи о настоящей любви, противопоставляемой уловкам риторической речи. Она должна была предвосхитить то, о чем говорится в четвертой части. Эта речь загодя показывала ту связь, что существует между достижением истины и отношением души к себе самой. Тот, кто хочет двигаться путем диалектики, установив связь с самим Бытием, не может не иметь к своей собственной душе или к душе другого посредством любви такого отношения, благодаря которому душа изменится и станет способна постигать истину.

Диалектика и психагогия — это две стороны одного и того же процесса, одного и того же искусства, одного и того же *tekhnê — tekhnê logos*'а. Ведь философский *logos*, философское *tekhnê logos*'а — это *tekhnê*, делающее возможным одновременно и знание истины, и практику или аскезу, применяемую душой к самой себе. Риторическая речь, прием риторической речи — это прием, с одной стороны, безразличный к истине, дающий возможность говорить за и против, как справедливо, так и несправедливо. А с другой — риторическая речь озабочена лишь эффектом, производимым на душу слушателя. Философская речь, напротив, характеризуется тем, что знание правды для него не только необходимо, не просто выступает его предварительным условием, но является его постоянной функцией. Эта постоянная функция связи речи с истиной, которая и есть диалектика, неотделима от непосредственного, прямого воздействия на душу не только того, к кому обращена речь, но и на душу говорящего. Это психагогическое воздействие.

Знание истины и практика души, фундаментальное, сущностное, неразрывное сочленение диалектики и психагогии — вот что характеризует присущую правдивой речи *tekhnê*, и именно выступая одновременно диалектиком и психагогом, философ поистине оказывается парезиастом, единственным парезиастом, на что ритор, человек риторики не способен и никогда не станет способен. Риторика — это *atekhnia* (отсутствие *tekhnê*) по отношению к речи.[17] Философия — это *etumos tekhnê* (подлинная техника) правдивой речи. Остается еще вопрос о

письме, каким его можно вывести из всего этого и каким он ставится в конце речи. Я попытаюсь бегло напомнить о нем в следующий раз.* [...**]

Примечания

[1] *Platon*. Apologie de Socrate. 28b / Trad. M. Croiset. Éd. citée. P. 155 (*Платон*. Апология Сократа. С. 82).

[2] Ibid. (Там же).

[3] Ibid. 28e-29b. P. 155–157 (Там же. С. 82–83).

[4] Ibid. 28e. P. 155–157 (Там же. С. 83).

[5] *Platon*. Phèdre, 258d / Trad. L. Robin. Éd. citée. P. 58 (*Платон*. Федр. С. 167).

[6] «По-моему, постыдно (*aiskhron*) говорить и писать не так, как следует, а безобразно и злонамеренно (*all' aiskhrôs te kai kakôs*)». (Ibid. (Там же)).

[7] «Чтобы речь вышла хорошей, прекрасной, разве разум оратора не должен постичь истину (*talêthes*) того, о чем он собирается говорить?» (Ibid. 259e. P. 60 (Там же. С. 169); на самом деле эту гипотезу предлагает Федру Сократ).

---

* Фуко не станет возвращаться к этому вопросу в лекции 9 марта. По счастью, в конце рукописи обнаруживается след того, что он хотел добавить к сказанному:

«Исходя из этого можно понять завершающую диалог проблематику письма и восстановить ее аргументацию. Следует иметь в виду, что она симметрична замечаниям, сделанным после трех речей. Вопрос был таков: может быть, речь Лисия плоха из-за того, что была написана? Это совершенно неважно, отвечал Сократ. Вопросы, которые нужно поставить, относятся как к устной, так и к письменной речи. Как ставится вопрос о письме теперь, когда подлинным *tekhnê* речи оказалась философия? Письменный текст не живой; он не может сам себя защищать, а может быть лишь средством *hypomnêsai*. [...] Различие проходит не между *logos*'ом и письмом, а между двумя способами существования *logos*'а: риторическим способом, опускающим проблему Бытия, потому что она ему безразлична, и обращающимся к душе исключительно с лестью; и философским способом, связанным с истиной Бытия и практикой души, предполагающей ее преобразование. Между логографическим способом риторической речи и самоаскетичностью речи философской».

** Вы хотите встретиться в полдень без четверти, те, кому это интересно? Да, нет?

[8] «Подлинного искусства (*etumos tekhnê*) речи, сказал лаконец, нельзя достичь без познания истины (*aneu tou alêtheias*), да и никогда это не станет возможным». (*Plutarque*. Apophtegmes laconiens, 260e // Œuvres morales. T. III / Trad. F. Fuhrmann. Paris: Les Belles Lettres, 1988. P. 62–63).

[9] «Искусство красноречия не есть ли вообще умение (*psukhagôgia*) увлекать души словами (dia logôn)...?» (*Platon*. Phèdre. 261a. Éd. citée. P. 64 (*Платон*. Федр. С. 170)).

[10] «Может ли быть, чтобы тот, кто всякий раз уводит от бытия к его противоположности, сумел искусно делать постепенные переходы на основании подобия между вещами (*tekhnikos estai metabibazein kata smikron dia tôn ômoitêtôn*)?» (Ibid. 22b. P. 65 (Там же. С. 172)).

[11] «Способность разделять всё на виды (*kat' eidê*), на естественные составные части, стараясь при этом не раздробить ни одной из них, как это бывает у дурных поваров» (Ibid., 265e. P. 72 (Там же. С. 176)).

[12] Ibid. 276e. P. 92 (Там же. С. 188).

[13] Ibid. 270c. P. 80 (Там же. С. 181).

[14] О трудностях в понимании того, к какому из гиппократовых учений отсылает пассаж Платона, см.: *Joly R.* Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt as après // Formes de pensée dans la «Collection Hippocratique». Actes du IV[e] Colloque international hippocratique. Genêve: Droz, 1983. P. 407–422.

[15] «Ясно, что тот, кто по правилам искусства наставляет другого в сочинении речей, тот в точности покажет сущность (*tên ousian*) природы (*tês phuseôs*) того, к чему обращена речь, — а это будет душа» (*Platon*. Phèdre, 270e. Éd. citée. P. 81 (Там же. С. 181)).

[16] Ibid. 271c. P. 82 (Там же. С. 182).

[17] Ibid. 274b. P. 86 (Там же. С. 185).

Лекция от 9 марта 1983 г.

ПЕРВЫЙ ЧАС

Исторические трансформации parrêsia: *от политической роли к роли философской. — Философия как практика* parrêsia: *пример Аристиппа. — Философская жизнь как манифестация истины. — Перманентное обращение к власти. — Всеобщая потребность. — Портрет киника у Эпиктета. — Перикл и Сократ. — Современная философия и мужество истины.*

Сегодня последняя лекция. Я планирую, во-первых, закончить то, что собирался сказать вам о философе-паресиасте у Платона. Я пытался уловить некоторые черты этого философа-паресиаста сперва в VII и VIII письмах, а потом в «Федре». Сегодня я хочу сделать то же самое в связи с «Горгием», обнаруживающим, как мне кажется, третий аспект паресиастической функции философии. А затем мне придется со всем этим закончить. Вы ведь меня знаете, я мог бы тянуть бесконечно и никогда не кончить. Поэтому я задумался, не стоит ли, прежде чем закончить, обратиться к этой третьей части, третьему аспекту, третьей черте философа-паресиаста. Я все еще колебался, когда [служба] фотокопирования сообщила мне, что произошла поломка и что текст, который я хотел вам раздать (текст «Горгия») будет готов самое раннее в десять часов, если вообще будет готов. Такое положение дел определило ход моего выступления. Таким образом, мне придется начать с того, чем я хотел закончить. Держите это в уголке памяти, а я на втором часе или в конце первого и в начале второго часа вернусь к

некоему аспекту философской *parrêsia*, потому что в картине, что я хочу нарисовать, есть место и для него. Так что простите меня за искажение хронологии и логики. Итак, начнем с заключения.

В первой части этого курса, как вы помните, я пытался проанализировать определенную форму *parrêsia*, предстающую либо в тексте Еврипида, либо в тексте Фукидида. Эту форму *parrêsia* можно расположить под знаком, символом, маркой Перикла. Давайте назовем это перикловой формой *parrêsia*. После этого я попытался наметить то, что можно назвать сократовско-платоновской формой *parrêsia*. Если периклова форма относится ко второй половине V в., то сократовско-платоновскую форму следует расположить в первой половине или даже в начале IV в. Платоновская форма *parrêsia*, как мне кажется, довольно долгое время будет определять философскую практику. [...*] Итак, первой была периклова форма *parrêsia*. Вторая, платоновская форма позволяет рассматривать историю философии как определенную практику веридикции.

Короче, я хотел показать некое смещение мест и форм осуществления *parrêsia*. В связи с платоновской формой я попытался определить то, что происходит, когда исчезает политическая сцена как таковая, когда больше нет политической сцены в собственном смысле — по крайней мере политической сцены, понимаемой в узком, институциональном смысле термина, с собраниями, судами, короче, с местами, где принимаются решения, — где и осуществлялась практика *parrêsia*, переходящая теперь к философии. Я не хочу сказать — это следует пояснить, — что исчезла *parrêsia* как высказывание правды в сфере политики. На протяжении всей истории политических институций античности, включая Римскую империю, проблема осуществления *parrêsia* в политическом пространстве будет ставиться вновь и вновь. В конце концов, вопрос о советнике

---

* М. Ф. [*гудение заглушает его голос*]: Вы не слышите? Вы не слышите, а я тем более. Вернее, слышу, но не то, что говорю [*шум прекращается*]. Итак, платоновская форма *parrêsia*, как мне кажется, будет долгое время определять философскую практику, или, точнее... [*снова тот же шум*]. Мне по душе идея, что избранный мною иллогичный проект находит выражение в столь решительных мерах...

императора, вопрос о свободе говорить или не говорить правду, предоставляемой императором своему окружению, его склонность слушать льстецов или мужество, с каким он соглашается выслушивать правду,— все это по-прежнему остается политической проблемой. Таким образом, я вовсе не хочу сказать, будто вопрос о *parrêsia* раз и навсегда присвоен философией. Я не хочу сказать также, что философия рождается из этого переноса политической *parrêsia* в другую область — это было бы большой исторической ошибкой. Разумеется, философия существовала и до того, как Сократ стал осуществлять свою *parrêsia*. Я хочу лишь сказать (и думаю, что это немаловажно), что происходило некое постепенное перенаправление *parrêsia*, когда по крайней мере часть ее функций отошли к философской практике, и что этот переход политической *parrêsia* в сферу философской практики стал причиной не рождения философии как такового, не ее возникновения в полном смысле слова, но определенного изменения философского дискурса, философской практики, философской жизни. Я попытался реконструировать это изменение философского дискурса, практики и образа жизни благодаря политической *parrêsia*. В то время как философия становится местом или, вернее, одним из мест *parrêsia* — по меньшей мере столь же значимым, как политика с ее постоянными взаимоотношениями с политической *parrêsia*,— появляется другой деятель *parrêsia*, другой пересиаст. Это уже не тот выдающийся гражданин, о котором шла речь, например в «Ионе», или игравший свою политическую роль в Афинах Перикл, каким его представлял Фукидид. Появляющийся теперь пересиаст — это уже не просто человек, который, будучи гражданином, обладает такими же правами, как и все прочие граждане, то есть имеет право говорить, но кроме того обладает влиянием, позволяющим ему произнести речь и увлечь за собой остальных. Отныне пересиаст не таков, у него другие черты, это совсем другой персонаж. Теперь это не просто гражданин, немного выдвинувшийся среди прочих. Конечно, это такой же гражданин, как и все остальные,— вспомните Сократа,— который говорит так же, как и все, пользуется обычным языком, однако в каком-то смысле держится в стороне от других. Замена или, вернее, удвоение политического пересиаста, бывшего гражданином, выделяющегося среди

прочих, философом, являющимся таким же гражданином, как и прочие, говорящим простым языком, но сторонящимся других, представляется мне оборотной стороной той трансформации, что я попытался обозначить.

Таким образом, происходит не исчезновение политической *parrêsia* со всеми сопутствующими ей проблемами, не исчезающими до конца античности, не внезапное рождение философии из ниоткуда, но складывание вокруг философии, внутри философии нового центра *parrêsia.* В античной греческой культуре складывается новый центр *parrêsia*, не отрицающий первый, но приобретающий все большую значимость из-за своей мощи и изменения политических условий, институциональных структур, что значительно умалило роль политической *parrêsia*, подвергнув переоценке ее значимость, ценность и влиятельность в пространстве демократии. Исчезновение демократических структур вовсе не отменяет вопроса о политической *parrêsia*, но значительно ограничивает ее сферу, влияние и проблематику. А потому философская *parrêsia* в своих сложных взаимоотношениях с политикой приобретает куда бóльшую значимость. В итоге *parrêsia*, имеющая своей функцией свободно и смело говорить правду, мало-помалу смещает свои акценты и постепенно оказывается в сфере философии. Следует помнить, что *parrêsia* по своему происхождению не является детищем философии, это не философия во всех ее аспектах, но философия, понимаемая как смелость говорить правду и, смело говоря правду, увлекать за собой других, чтобы они вели себя должным образом, и в этой игре паресиаст должен взять на себя риск вплоть до смерти. Философия, определяемая как мужество с риском для жизни говорить правду, чтобы обрести влияние на других и вести их к достойному существованию — это и есть, как мне кажется, *parrêsia.* Во всяком случае, именно такая форма философской практики утверждалась на всем протяжении античности.

За подтверждением я обращусь к одному из современников Сократа. Это Аристипп, каким его описывает Диоген Лаэртский, и вы сразу увидите, что он, подобно Сократу и Платону, выступает как паресиаст, в другом роде, конечно, но как такой же паресиаст, какими будут все философы античности. Как и Платон, Аристипп был философом, связавшимся с тираном

Дионисием. Впрочем, Дионисий относился к нему с бóльшим уважением, как мы сейчас увидим, уважением относительным. Как и Платон, Аристипп в этих бурных отношениях выказал свою *parrêsia*, но несколько иным способом, что видно из анекдота, рассказываемого Диогеном Лаэртским: «Когда Дионисий плюнул в него, он стерпел, а когда кто-то начал его за это бранить, он сказал: "Рыбаки подставляют себя брызгам моря, чтобы поймать мелкую рыбешку; я ли не вынесу брызг слюны, желая поймать большую рыбу?"».[1] Здесь перед нами другого рода игра, другая форма *parrêsia*, но философ опять-таки взаимодействует с тираном, с правителем, и разыгрывает по отношению к нему определенную роль, связанную с истиной. В то время как чувство достоинства Платона не позволяло ему сносить оскорбления, Аристипп терпит обиды Дионисия. Он терпит обиды Дионисия, чтобы тем лучше управлять им, чтобы поймать крупную рыбу. Когда речь идет о том, чтобы поймать крупную рыбу, то есть тирана, отчего не стерпеть плевок? Но при всем при этом (Аристипп так же, как и Сократ, как Платон и как вся античная философия, действует в рамках общей для философии функции, то есть возможности говорить правду смело и открыто), когда его спросили, «какую пользу принесла ему философия», Аристипп ответил: «Дала способность смело говорить с кем угодно».[2]

Мне представляется, что античная философия поистине выступает как *parrêsia* в разных аспектах. Во-первых, то обстоятельство, что античная философия была образом жизни, следует интерпретировать в рамках ее паресиастической функции, пронизывающей ее, проникающей в нее и ее поддерживающей. Что такое философская жизнь? Философская жизнь как выбор определенного способа существования предполагает отказ от некоторых вещей. Но, хотя философская жизнь и представляет собой отказ от некоторых вещей, она не является, во всяком случае является не только — как в случае с христианским аскетизмом — очищением существования. Конечно, это очищение существования в аскетических формах присутствует в философской жизни, и коренится оно в древней пифагорейской традиции, которой не стоит пренебрегать и чью значимость нельзя преуменьшать. Однако мне кажется, что эта пифагорейская [работа] очищения, следы которой, конечно же,

присутствуют и у Платона, эта деятельность, если рассматривать ее на протяжении долгого времени — то есть на протяжении истории античной философии до II в. н. э. — не была ни самой постоянной, ни самой значимой для определения того, что такое философское существование, и для утверждения неотделимости философии от определенного образа жизни. Философская жизнь — это обнаружение истины. Это свидетельствование. Философская жизнь должна обнаруживать истину тем образом жизни, что ведет человек, теми выборами, что он делает, тем, от чего он отказывается, тем, что он принимает, тем, как одевается, что говорит и т. п.

В свете этой темы можно пересмотреть знаменитую «Жизнь философов», как о ней рассказывает Диоген Лаэртский, а также Филострат. Эта «Жизнь философов» — думаю, большинство из вас знает о ней, — весьма интересна. Интересна она тем, что позволяет увидеть, как систематически связаны и переплетены между собой элементы учения, описания телесного, материального *habitus*'а и *êthos*'а философа, все эти анекдоты, небольшие рассказы, сцены, фрагменты диалогов, реплики. Мне кажется, эти три элемента (учение; телесный облик, *êthos*; сценка) в «Жизни философов» показывают философскую жизнь как обнаружение истины. Жить философски — значит посредством *êthos*'а (образа жизни), манеры реагировать (на то или иное положение дел, происшествие, при столкновении с той или иной ситуацией) и исповедуемой доктрины показывать за всеми этими аспектами и тремя средствами (*êthos*'ом сцены, *kairos*'ом ситуации и учением), что такое истина.

Во-вторых, мне кажется, что философия — это *parrêsia* на протяжении всей своей истории в античной культуре не только потому, что она представляет собой образ жизни, но и потому, что она так или иначе непрестанно обращается к правителям. Конечно, происходит это по-разному. Обращение к правителям может принимать дерзкую киническую форму, несколько примеров которой я уже привел. Это может быть обращение к властителям с резкой критикой, прямо или косвенно направленной против тех, кто осуществляет власть, критикой того, как они правят. Обращение к правителям может принимать форму воспитания государя, как это в ос-

новном и происходит у Сенеки. Это может быть и принадлежность к политическим кругам, зачастую, а то и всегда оппозиционным. [Такую] роль, например, играли эпикурейские кружки в Риме в I в. до и в I в. после [Р. Х.]. Таковы в основном были стоические кружки I и II вв., где мы находим такие яркие фигуры, как Музоний Руф.[3] Это могут быть советы, даваемые правителю в тех или иных конкретных обстоятельствах. Весьма любопытный пассаж обнаруживается в «Жизни Аполлония Тианского» Филострата,[4] рассказывающего, например, что когда Веспасиан восстал, поднял легионы и принялся завоевывать империю, он советовался с двумя философами, и одним из них был Аполлоний, у которого он спрашивал, как ему установить наилучшее правление, когда он возьмет власть. Должна ли это быть монархия автократическая, а главное, наследственная? Или это что-то вроде принципата, умеряемого триумвиратом? Считается, что такого рода советы может давать философ. Таким образом, философия — это образ жизни, но также и своего рода служба политического советника, одновременно и частная, и общественная. Мне кажется, это постоянное измерение античной философии.

Мне представляется также, что античная философия — это *parrêsia* и в третьем смысле: она представляет собой постоянный призыв, направляемый либо коллективно, либо в частном порядке отдельным людям; таково было великое поучение кинического или стоического типа, поучение, которое могло даваться в театре, в собраниях, во время игр, на перекрестках и представляло собой обращение либо к индивиду, либо к толпе. Перед нами также весьма любопытное устройство античных философских школ, функционирование которых, впрочем, совершенно отличалось как от средневековой школы (средневековых монашеской школы или университета), так и от наших школ. Весьма значимым с этой точки зрения оказывается функционирование школы Эпиктета, представлявшей собой своеобразную гибкую структуру, где наставление или речь могли обращаться попеременно или одновременно либо к постоянным ученикам, намеревающимся стать профессиональными философами, либо к ученикам, проходящим стажировку, чтобы, так сказать, дополнить свое образование, к людям, нуждавшимся время от времени в своего рода восполнении фило-

софского здоровья, — что-то вроде философской переподготовки. А были еще те, кто, приехав специально или прослышав об этом образовании и его ценности, приходили, чтобы спросить совета.[5] «Беседы» Эпиктета следует читать как адресованные всем этим категориям слушателей, и в то же время чаще всего к той или иной из них. Так что разные беседы имеют разные значимость и смысл, поскольку не вписываются в единую педагогическую схему. Стоит упомянуть также более редкие, более закрытые сообщества, такие как общества эпикурейцев, для которых высказывание правды было столь же важным. Именно у эпикурейцев формируется практика признания, взаимной исповеди, детального рассказа о проступках, которые кто-то совершил и о которых он рассказывает как своему наставнику, так и другим, чтобы получить совет.[6] Во всех этих многообразных аспектах античная философия предстает чем-то вроде выработки той общей формы, того общего проекта, что составляет *parrêsia*, мужество говорить правду другим, чтобы руководить их поведением.

Если рассматривать античную философию таким образом, то есть как некую паресиастическую практику, ее нельзя оценивать исходя из того, чем стала позднейшая западная философия, по крайней мере исходя из того, как мы представляем себе западную философию сегодня, говоря о Декарте, Гегеле, Канте и прочих. Современная западная философия, по крайней мере если рассматривать ее как современный школьный или университетский предмет, имеет немного общего с паресиастической философией, о которой я вам говорю. Античную философию, паресиастическую философию с ее разнообразными учениями, с ее выразительными формами (здесь стоило бы заняться изучением того, какую роль играли здесь послания, теоретические трактаты, афоризмы, уроки и наставления) ни в коем случае нельзя понимать как систему истин из определенной области или как систему истин о Бытии как таковом. Философия в античности существовала как свободное высказывание правды людьми, готовыми рисковать и подвергаться опасности.

Мне кажется, описание наиболее типичной в этом отношении формы античной философии можно найти в самом конце золотого века античной философии — у Эпиктета, в знамени-

той 22-й беседе книги III «Бесед», где он дает портрет киника. Я вовсе не хочу сказать, будто этот портрет киника из 22-й беседы книги III был единственной формой философии, обнаруживающейся в античности. Я даже не утверждаю, будто здесь резюмируется все, чем можно было бы охарактеризовать эту философию. 22-я беседа и то, как представлена здесь философия, составляет своего рода предел великой истории античной философии как *parrêsia*. Предел в двух смыслах, поскольку, с одной стороны, здесь достигается определенный предел античной философии; а с другой — предел в том смысле, что здесь уже вырисовывается то место, где смогут возникнуть христианская мысль, христианский аскетизм, христианское наставничество, христианское высказывание правды.[7] Я хочу процитировать лишь несколько отрывков из этой беседы, показывающих, как действует паресиастическая функция, схему которой я только что набросал.

Во-первых, философия как образ жизни, как пропагандируемый образ жизни, как постоянная демонстрация истины. Киник, объясняет Эпиктет, это тот, кто избегает всего искусственного и всякого украшательства. Это тот, кто подавляет свои страсти. А главное, он не пытается скрывать свои желания, страсти, слабости и т. п., не прикрываясь ничем, но представая в своей наготе и нищете. «Ведь ты должен знать о том, что у всех остальных людей прикрытием служат стены, дома, темнота, когда они делают что-нибудь такое [то есть гнев, ярость, зависть, жалость. — *М. Ф.*], и много у них средств скрывания. Запер дверь, поставил кого-нибудь перед спальней: "Если кто придет, говори, что вышел, занят". А у киника вместо всего этого прикрытием должна служить совесть [слово, переведенное как «совесть», — это *aidôs*: разновидность заботы о себе, когда индивид блюдет себя, не имея ничего, что стоило бы скрывать, а потому ничего не скрывает от самого себя; *aidôs* нельзя понимать как «совесть», что-то вроде стыдливости, поскольку ничего общего со стыдом это не имеет; *aidôs* — это некая прозрачность, за которой индивид, которому нечего скрывать, ничего и не скрывает; таким образом, киник вместо всей этой защиты — стен, отгоняющих назойливых гостей слуг и т. п. — укрывается за *aidôs*. — *М. Ф.*], иначе, нагой и под открытым небом, он осрамится. Это ему дом, это — дверь, это —

поставленные у спальни, это — темнота. Он ведь и не должен хотеть скрывать что бы то ни было свое (иначе, значит, он пропал, утратил в себе киника, жителя под открытым небом, свободного, начал страшиться чего-то из относящегося к внешнему миру, начал нуждаться в средстве скрывания), и, даже если захочет, не может».[8] Итак, киник — это тот, кто живет полной жизнью, потому что это свободный человек, ничего не опасающийся. Самой своей жизнью он манифестирует истину.

Вторая черта киника, позволяющая переосмыслить уже сказанное, заключается в том, что он готов говорить правду даже сильным, даже тем, кто для него опасен, не страшась опасности, гибели, расставания с жизнью, если его высказывание правды злит тех, к кому он обращается. Вспоминая пример Диогена, бесцеремонно обращавшегося к Филиппу, Эпиктет комментирует: «Киник ведь действительно лазутчик того, что людям дружественно и что враждебно. И он должен, тщательно разведав, придти и сообщить истинное положение, ни страхом не пораженный, так чтобы из-за этого донести о несуществующих врагах, ни каким-нибудь иным образом под влиянием представлений [которые у него могут сложиться. — *М. Ф.*] не впав в смятение или в замешательство».[9] Таким образом, философ-киник — это тот, для кого высказывание правды никогда не сдерживается каким-либо страхом. Третья черта этого философа, каким его представляет Эпиктет, заключается в том, что, играя роль лазутчика, говорящего правду ничего не страшась, киник спасает самого себя. Он не только спасает себя, но, более того, этим спасением и мужеством, с каким он говорит правду, он оказывает услугу всему человечеству. «Если тебе угодно, спроси меня и о том, должен ли он участвовать в государственных делах. Дурень, ты ищешь государственных дел важнее тех, которыми занимается он? Выступит ли перед афинянами с обсуждением доходов или поступлений [нет, киник вовсе не таков. — *М. Ф.*] тот, кто должен рассуждать со всеми людьми, равно как с афинянами, так и с коринфянами, так и с римлянами [он должен об этом рассуждать. — *М. Ф.*], не о поступлениях и не о доходах, и не о мире или войне, но [он должен говорить. — *М. Ф.*] о счастье и злосчастье, о благополучии и неблагополучии, о рабстве и свободе? Человек занимается такими важными государственными делами, и ты спрашива-

ешь меня, должен ли он участвовать в государственных делах? Спроси меня и о том, должен ли он занимать должности. Я опять скажу тебе: "Глупец, какую должность ищешь ты важнее той, которую занимает он?"»[10]

Вскоре после Эпиктета, шесть или семь веков спустя после Сократа христианское наставление со своими отличными формами придет на смену паресиастической функции и мало-помалу вытеснит философию. Появление новых отношений между Писанием и Откровением, новые властные структуры в Церкви, новое определение аскетизма, опирающееся не на владение собой, но на отречение от мира — все это существенно изменит экономию высказывания правды. На протяжении нескольких веков философия не будет играть роль *parrêsia*. Я хочу подчеркнуть, что великая паресиастическая функция философии, перешедшая к ней от политики, во второй раз перейдет к тому, что можно назвать христианским пастырством.

Я хотел бы поставить такой вопрос: нельзя ли рассматривать современную философию, по крайней мере ту, что возникает в XVI в., как воскрешение в философии основных функций *parrêsia*, как вбирание *parrêsia*, институализованной, организованной и приобретшей очень разные, очень богатые, очень мощные и вместе с тем интересные формы в христианском пастырстве? Не она ли теперь вбирается, обновляется и разыгрывается по новым правилам в современной европейской философии? А потому, возможно, следует рассматривать историю европейской философии начиная с XVI в. не только как ряд учений, принимающихся говорить об истине и заблуждении применительно к политике, науке или морали. Историю современной европейской философии можно рассматривать как историю практик веридикции, как историю практик *parrêsia*. Нельзя ли прочесть современную философию, по крайней мере в некоторых ее аспектах и наиболее значимых моментах, как паресиастическое предприятие? Разве не в качестве *parrêsia* (а не как учение о мире, о политике, о природе и т. п.) вписывается европейская философия в реальность или, скорее, в такую реальность, как наша история? Разве не в качестве *parrêsia* философия непрестанно обновляется и начинается сызнова? И разве не потому философия оказывается уникальным явлением, присущим лишь западным обществам?

Поскольку современная философия в XVI в. избавилась от большинства вопросов о том, что такое христианское пастырство, каково его воздействие, его властные структуры, отношения, связывающие его со Словом, Текстом, Писанием, поскольку в XVI в. философия стала выступать как критика этой пастырской практики, можно считать, что она заново утвердилась как *parrêsia*. В конце концов «Размышления» Декарта были предприняты, чтобы основать научный дискурс на истине, и это начинание [было] *parrêsia* в том смысле, что философ, говорящий «я» и утверждающий свою *parrêsia* в научно обоснованной форме, представляющей собой очевидность, прежде всего играло по отношению к церковным, научным, политическим структурам власти определенную роль, позволяющую руководить человеческим поведением. Нравственный проект, изначально присутствующий в картезианском начинании, не просто дополняет основной проект, обосновывающий науку. Мне представляется, что в великом движении, начинающемся с высказывания от первого лица, когда Декарт стал мыслить истину в форме очевидности, и кончающемся проектом руководства людьми в их жизни и в жизни телесной перед нами предстает воскрешение того, чем была паресиастическая функция философии в античном мире. И в этом смысле здесь не находится почти ничего общего с тем, что представляла собой философия в Средние века, когда, будучи служанкой богословия, она оставляла паресиастическую функцию христианскому пастырству. Я начал курс этого года с Канта, потому что, как мне кажется, кантовский текст об *Aufklärung* представляет для философии определенный способ понимания посредством критики *Aufklärung*, тех проблем, которые в античности традиционно были проблемами *parrêsia* и которые вновь появляются на протяжении XVI и XVII вв., узнавая самих себя в *Aufklärung*, особенно в этом кантовском тексте.

Как бы то ни было, [...*] я хотел предложить вам историю философии, не сводящуюся ни к одной из двух схем, преобладающих в настоящее время, — ни к истории философии, основывающейся на каком-то радикальном забвении, ни к той, где история философии рассматривается как прогресс, перевопло-

---

* Неразборчиво.

щение или развитие рациональности. Мне представляется, что история философии возможна не как забвение и не как движение рациональности, но как ряд эпизодов и форм (возвратных, трансформирующихся форм) веридикции. В общем, история философии как движение *parrêsia*, как перераспределение *parrêsia*, как многообразная игра высказывания истины, где философия рассматривается как то, что можно назвать ее аллокуторной мощью. Такова была общая тема, которую я хотел развить в этом году.

Теперь я хотел бы поподробнее разобраться с теми двумя образами, что я пытался зафиксировать. Во-первых, образ Перикла, который весьма смутно появляется в «Ионе» и очень ясно — у Фукидида. Вы помните, что это за образ. Это гражданин, на собрании, где всякий может в свою очередь свободно высказывать мнение, встает и произносит речь, обладая авторитетом первого среди Афинян. Он произносит речь в торжественной, ритуальной форме, пользуясь кодами риторики. Таким образом он берется высказать мнение, которое, как он напоминает, есть его собственное мнение. Однако это мнение может стать, должно стать и действительно станет мнением города. И тогда первый среди граждан и самый город, разделяя это мнение, должны вместе пойти на риск — риск успеха или поражения. Таков персонаж Перикла. Несколько лет спустя вырисовывается персонаж Сократа, который, систематически отказываясь ходить на собрание и обращаться к народу, на улицах Афин говорит простым повседневным языком. Почему он использует этот простой повседневный язык? Чтобы иметь возможность заниматься самим собой, открыто и декларативно отказываясь совершать беззаконие, побуждая к тому же других и обращаясь к ним без церемоний — заботясь [тем самым] о других, показывая им, что, не зная ничего, они должны позаботиться о самих себе. Та деятельность, что он берет на себя, предполагает другую опасность. Он занимается этим до последнего вздоха, соглашаясь ради нее умереть. Вот два образа, на которых я построил свой курс, и я попытался вам показать переход от одного к другому.

Однако — это другая группа выводов, что я хотел бы сделать, — показывая этот переход, это превращение одного персонажа в другого, можно разглядеть еще три аспекта, в кото-

рых античная философия демонстрировала и осуществляла паресиастические функции. Первый аспект я пытался вывести из VII и VIII писем — это отношение философской *parrêsia* к политике, представляющее собой, как я пытался показать, одновременно и внешним, отстраненным, и вместе с тем коррелятивным. Философская *parrêsia* была определенным способом говорить обращаясь к правителям, говорить [им] о том, как они должны управлять другими и как им управлять собой. Это косвенное, внешнее и коррелятивное отношение к политике, внешнее и в то же время неустранимое. Своего рода отстраненный, упорный и упрямый взгляд на политику. Тем самым, как мне кажется, проявляется и присущее *parrêsia* мужество, и то обстоятельство, что философская *parrêsia* в этом отношении к политике испытует свою собственную реальность.

Второй аспект, что я хотел вам показать — я подчеркивал его в прошлый раз, — заключается в следующем: философская *parrêsia* стоит в коррелятивном отстранении от политики, но представляет собой оппозицию или исключение риторики. Это ясно проявляется в тексте «Федра». Отношение философии к риторике совершенно отличается от ее же отношения к политике. Оно не утверждается как внешнее и не поддерживается как коррелятивное. Это отношение жесткого противоречия, постоянной полемики и исключения. Там, где есть философия, есть и отношение к политике. Но там, где философия, не может быть риторики. В «Федре» философия определяется как альтернатива и противоположность риторике. В определенном смысле политический деятель — это другой по отношению к философу, это другой, с которым говорит философ, это другое, [посредством чего] философ испытует саму реальность своей философской практики. Зато ритор — это другой по отношению к философу в том смысле, что ритор должен быть изгнан оттуда, где находится философ. Они не могут сосуществовать, они исключают друг друга. Благодаря разрыву с риторикой философский дискурс в самой этой операции изгнания риторики может сложиться и утвердиться как постоянное и непрерывное отношение к истине. В «Федре» мы видели, как после изгнания риторики произошло не возвышение логоцентризма, который придал бы речи сугубо философскую форму, но утверждение постоянной связи — неважно, принимала ли она письменную

или устную форму, — философского дискурса с истиной, в двойной форме диалектики и педагогики. Таким образом, философия может существовать только если пожертвовать риторикой. Но благодаря этой жертве философия доказывает, утверждает и конституирует свою постоянную связь с истиной.

Наконец, третий аспект можно обнаружить во многих диалогах Платона, но особенно в «Горгии»; я постараюсь его сейчас объяснить, а вы должны найти ему надлежащее место, то есть перед тем, что я только что сказал. В «Письмах» определяется отношение философии как *parrêsia* к политике. «Федр» показывает, что философия как *parrêsia* противоположна риторике. «Горгий», как мне кажется, показывает философию как воздействие на души, руководство другими, их поведением: философия как психагогия. Во всяком случае здесь, в этом тексте нам предстает паресиастическая философия в ее сущностном отношении уже не к политике, не к риторике, но к психагогии — руководству и водительству душ. Паресиастическая философия в своей психагогической деятельности обращается не к политическому деятелю, не к ритору, но к ученику, к другой душе, она заботится о его душе, а при случае и о теле. Таким образом, теперь мы имеем дело с третьим типом отношения. Это уже не отношение противостояния (противостояния философии политике, как это было в «Письмах»). Это уже не отношение исключения, как это было с риторикой. Это определенное отношение включенности, взаимности, спаренности, отношение педагогическое и эротическое — вот что определяется в «Горгии» и, как мне кажется, представляет собой третий аспект, третью черту философа как паресиаста. Можно сказать, что в этих трех чертах (отношение к политике, исключение риторики, попечение о другой душе) философия определенным образом воспроизводит основные функции, вырисовывавшиеся в связи с перикловой, политической *parrêsia*.

В конце концов, как вы помните, великий афинянин Перикл, обладая мужеством свободно говорить правду, влиял на других. Однако Перикл проявлял свое мужество в самой политической сфере. Сократ, Платон и античные философы проявляли свое мужество в отношении политических институций, но не в политических институциях. Перикл говорил правду

лишь при том условии, что то, что он говорил, он действительно считал правдой. Сократ, Платон, а за ними и вся античная философия могут говорить правду при куда более значимых условиях. Их речь должна была артикулироваться согласно принципам диалектики. Наконец, в случае Перикла речь шла всего лишь о том, чтобы убедить слушателей. Сократ, а потом Платон и другие философы для того, чтобы повлиять на души других, должны задействовать другие способы, а не простое убеждение.

Мы видим, как три функции политической *parrêsia* Перикла трансформируются в сократическую *parrêsia*, а из нее в философскую *parrêsia* античности, а кроме того, в этих трех функциях вырисовываются куда более важные черты того, чем станет в своем историческом бытии и самоопределении современная философия. То есть скажем еще раз, нельзя ли прочесть современную философию как историю веридикции в ее паресиастической форме? Ее реальность испытуется практикой ее отношения к политике. Свою функцию истины она обретает в критике заблуждений, обманов, ошибок, лести. Наконец, эта практика, обретающая [свою цель] в осуществлении* преображения субъектом самого себя и другого. Философия, отстраненная от политики, составляющей для нее испытание реальностью, философия как критика заблуждений, бросающих ей вызов, чтобы она конституировалась как дискурс истины, философия как аскеза, то есть как самоконституирование субъекта — вот что составляет современное бытие философии или, быть может, то, как в современном бытии философии воскрешается бытие философии античной.

Во всяком случае, такая перспектива подтверждается тем, что современную философию, так же как и античную, невозможно рассматривать как то, что говорит, как надо заниматься политикой и как править. Было бы неверно говорить, будто она стремится говорить, где правда, а где ложь в сфере науки. В равной степени было бы неверно сказать, будто она стремится освобождать или разотчуждать самого субъекта. Философия не должна говорить, как надо заниматься политикой. Она должна постоянно и упрямо отстраняться от политики, именно

---

* М. Ф.: в осуществлении своей практики.

в этом ее реальность. Во-вторых, философия не должна заниматься различением истины и заблуждения в сфере науки. Она должна постоянно заниматься критикой ошибок, обманов и заблуждений, именно в этом диалектическая роль ее истины. Наконец, в-третьих, философия не должна разотчуждать субъекта. Она должна определять формы, в которых может преобразовываться отношение к себе. Философия как аскеза, философия как критика, философия как упорное избегание политики — вот способ существования современной философии. Во всяком случае, таков был способ существования античной философии.

Вот что я хотел извлечь из истории *parrêsia* и преобразования политической *parrêsia* в *parrêsia* философскую. Как видите, этой схеме недостает развития, в ней зияет пробел. Этому и был [посвящен] «Горгий», где Платон определяет, описывает философию уже в отношении не правителя или ритора, но того, кем она занимается, то есть другого, юноши или какого-то иного человека, которым она интересуется, о ком заботится и чью душу пытается сформировать. Такого рода отношение — весьма отличное от [отношения] противостояния, обнаруживающегося в связи с политикой, от [отношения] исключения риторики — я и попытаюсь проанализировать, опираясь на один или два текста. А теперь сделаем перерыв. [...*]

Примечания

[1] *Diogène Laärce.* Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres. T. I / Trad. R. Genaille. Éd. citée. P. 128 (Trad. Goulet-Cazé, livre II, § 67. Éd. citée. P. 276) (*Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. С. 113).

[2] Ibid. (Trad. Goulet-Cazé, livre II, § 68. P. 277) (Там же).

[3] Фуко неоднократно ссылался на этого автора в «Герменевтике субъекта», говоря об этике. Анализ с политической точки зрения можно найти в рукописи лекции 27 января 1982 г.

[4] *Philostrate.* Vie d'Apollonius de Tyane. Livre V, chap. 27–37 // Romans grecs et latins / Éd. P. Grimal. Paris: Gallimard, 1963. (coll. «La

---

* Попытаюсь раздобыть фотокопию текста, о котором я вам говорил.

Pléiade»). P. 1194–1206 (*Флавий Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского. М.: Наука, 1985. С. 106–113) (в действительности в этих политических дебатах участвовали три философа – Аполлоний, Евфрат, Дион).

[5] О функционировании школы Эпиктета см. лекцию 27 января 1982 г. в «Герменевтике субъекта»: L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 133–137 (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 159–163).

[6] См. лекцию 10 марта 1982 г. (Там же. С. 418–420), где речь идет о фрагментах «Peri parrêsias» Филодема.

[7] О христианской *parrêsia* говорится в последнем лекционном курсе 1984 г.

[8] *Épictète*. Entretiens. T. III, 22, 14–16 / Trad. A. Jagu. Paris: Les Belles Lettres, 1963. P. 71–72 (Беседы Эпиктета / Пер. Г. А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997. С. 187).

[9] Ibid. 24–25. P. 73 (Там же. С. 188).

[10] Ibid. 83–85. P. 82 (Там же. С. 193–194).

Лекция от 9 марта 1983 г.

ВТОРОЙ ЧАС

Разбор «Горгия». — Признание у Платона: контекст изгнания риторики. — Три добродетели Калликла: epistemê; parrêsia; eunoia. — *Агонистическая игра против эгалитарной системы. — Сократова речь:* basanos *и* homologia.

Напомню, что я сказал: это последняя лекция. Думаю, вы знаете, что это последняя лекция, ведь я уже сделал выводы. Я хочу в качестве дополнения и чтобы заполнить пробел вернуться к двум текстам из «Горгия», особенно к одному их них, который, как мне кажется, довольно неплохо фиксирует [или, скорее], намечает в связи с философской *parrêsia* своеобразное отношение, устанавливаемое не с политическим деятелем, не с ритором, а с учеником. Это третий аспект, третья черта, третий род деятельности, связанный с *parrêsia* [...] [Итак], я хочу поочередно разобрать два текста из «Горгия». С одним из них я закончу быстрее, поскольку этот текст, несмотря на свою значимость, не вполне соответствует философской *parrêsia*. Другой же текст, где Платон использует слово *parrêsia*, представляет первое употребление этого термина в той сфере, что можно назвать практикой управления сознанием. Очевидно, что второй текст занимает меня больше.

Вкратце то, что я хочу сказать вам в связи с «Горгием», заключается в следующем: как известно, в пост — или неоплатонической классификации «Горгий» получил подзаголовок

«Peri tês rêtorikês» («О предмете риторики»). И действительно, вопрос ставится о риторике, но совсем не так, как в «Федре». В «Федре» риторика подвергалась критике посредством подражания риторике — сложной игры, где риторика, сама будучи искусством лести, имитировалась таким образом, что становилось ясно: воздать истинную хвалу настоящей любви способна не риторическая речь, но речь иного рода, постоянно и непрерывно артикулируемая истиной в форме диалектики. «Горгий» ставит вопрос о риторике, но делает это иначе и двумя разными способами. Отличие двойное.

Сперва потому, что «Горгий» ставит вопрос: «Что такое риторика?» И здесь стоит упомянуть целый ряд связанных с этим вопросов. В то время как собеседники, особенно Горгий и Пол, поочередно расхваливают риторику, Сократ всякий раз отвечает: да нет, не о том речь, мы хотим знать *tis an eiê tekhnê tês rêtorikês* (что такое риторика, в чем состоит риторическая техника).[1] И к концу первой дискуссии, когда обнаруживается, что риторика — это ничто, поскольку это искусство лести, происходит что-то, что не определяется, но показывает, что есть и другая *tekhnê* — *tekhnê* философии как водительства душ. [Этот] переход от риторики к другой практике, водительству душ, начинается с вопроса о том, в чем заключается риторика, и небольшой теоретической демонстрации того, что такое философская практика. Я говорю «небольшой», потому что этому посвящен действительно маленький отрывок, [где] философская речь связывается с практикой *parrêsia*. Такова архитектура диалога или во всяком случае перспектива, в которой я предлагаю прочесть этот диалог.

Итак, первая часть, где обсуждается, «что такое риторика, в чем состоит риторическая техника?», приводит к такому заключению: риторика — это ничто, [общая] аргументация состоит в том, чтобы показать: риторика неспособна достичь того, на что она претендует, то есть блага. Напротив, вместо достижения своей цели она предлагает что угодно другое — подражание, притворство, иллюзию, так что свою цель, благо, она подменяет его кажимостью — удовольствием. Таким образом, она не достигает цели, а то, чего она достигает, бесполезно. В силу этих двух соображений риторика оказывается ничем. Риторика бесполезна, по крайней мере как *tekhnê*

(она не существует как *tekhnê*, как настоящее искусство), [а раз уж] риторика оказалась ничем, нам остается только воспроизвести текст (480a), который часто приводят и который, на мой взгляд, пользуется незаслуженной известностью. Давайте быстро прочитаем его: «А если все же совершит неправое дело — он ли сам или кто-нибудь из тех, кто ему дорог, — нужно по доброй воле идти скорее туда, где нас ждет наказание: к судье, все равно как к врачу, нужно спешить, чтобы болезнь несправедливости, застарев, не растлила душу окончательно и безнадежно».[2] А немного дальше (мне приходится спешить) он говорит: «Стало быть, для того чтобы оправдывать собственную несправедливость или несправедливость родителей, друзей, детей, отечества, красноречие нам совершенно ни к чему, Пол. Вот разве что кто-нибудь обратится к нему с противоположными намерениями, чтобы обвинить прежде всего самого себя, а затем и любого из родичей и друзей, кто бы ни совершил несправедливость, и не скрывать проступка, а выставлять на свет — пусть провинившийся понесет наказание и выздоровеет; чтобы упорно убеждать и себя самого, и остальных не страшиться, но, крепко зажмурившись, сохранять мужество, — как в те мгновения, когда ложишься под нож или раскаленное железо врача, — и устремляться к благому и прекрасному, о боли же не думать вовсе; и если проступок твой заслуживает плетей, пусть тебя бичуют, если оков — пусть заковывают, если денежной пени — плати, если изгнания — уходи в изгнание, если смерти — умирай, и сам будь первым своим обвинителем, и своим, и своих близких, и на это употребляй красноречие, чтобы преступления были до конца изобличены, а виновные избавились от величайшего зла — несправедливости».[3]

Нет нужды говорить вам о причинах, по которым меня интересует этот текст, поскольку один из аспектов, один из вопросов, что я хотел бы поставить в связи с историей *parrêsia*, — это вопрос о долгой и медленной истории многовекового развития, ведущего от концепции политической *parrêsia* как права, привилегии говорить с другими, увлекая их за собой (периклова *parrêsia*), к другой *parrêsia*, хочется сказать постантичной, приходящей после античной философии, обнаруживающейся в христианстве, где она станет обязанностью гово-

рить о себе, обязанностью говорить о себе правду, всю правду, и тем самым исцеляться.[4] Эта грандиозная мутация *parrêsia* как «привилегии свободно говорить, увлекая за собой других» в *parrêsia* как «обязанность согрешившего рассказать о себе все, чтобы спастись» — один из самых важных моментов в истории паресиастической практики. К нему я и хотел бы обратиться. Итак, перед нами, очевидно, первый взгляд, первое свидетельство этого превращения *parrêsia* из «права говорить с другими, увлекая их за собой» в «необходимость говорить о себе, чтобы спастись». Эта долгая история чрезвычайно важна, если мы хотим проанализировать отношения между субъективностью и истиной и между управлением собой и управлением другими. Я хотел бы поставить вопрос так: действительно ли можно прочитать этот текст как первую формулировку этой перемены, этого поворота? Текст в таком случае оказался бы парадоксальным, предстал бы чем-то вроде гапакса, был бы почти уникальным, — а вы увидите, что это вовсе не так, — был бы неожиданным предвестием, предвосхищением христианского признания, которое появится лишь пять или шесть веков спустя. Такого рода тексты — формулировки, предписания, оправдания — весьма близки к тому, что обнаруживается начиная с того момента, когда практика покаяния действительно будет институализована (скажем, на протяжении III в.) и станет постоянной практикой христианского аскетизма, во всяком случае, целого пласта христианского аскетизма начиная с IV–V вв. К примеру, уже в таких текстах, как тексты святого Киприана,[5] мы видим, что эта обязанность совершив прегрешение бежать к тому, кто может одновременно и наказать вас как судья, и вылечить как врач; эту формулировку вновь можно найти почти дословно, хотя, насколько мне известно (впрочем, здесь следует быть осторожным), ни один христианский автор никогда не ссылался на текст «Горгия», словно бы они знали, что речь там идет совсем не о том. Но это в конце концов не так уж важно, так что оставим это под вопросом. Быть может, мы и смогли бы найти ссылки на «Горгия», но аналогия на первый взгляд просто поразительна. В современных комментариях к этому тексту приведенный отрывок, как правило, интерпретируется как значимая модель нравственной и гражданской добропорядочности. Мы знаем, что, когда вы со-

вершили проступок, лучше всего пойти к тому, кто может вас осудить и излечить, и это [...*]

Сократ дважды (в двух параграфах) возвращается к этой идее, утверждая таким образом, что, если мы хотим преобразовать себя и несправедливого сделать справедливым, лучший способ психагогии заключается в том, чтобы использовать риторику в судебной сфере, где она действительно занимает привилегированное положение (я хотел сказать естественное, [скорее]: институциональное), повиниться, понести соответствующее наказание и исцелиться. Не в этом ли подлинная психагогия? Подтверждение тому, что [эта] платоновская психагогия служит узнаваемым прообразом того, что станет затем вековой и даже тысячелетней практикой, комментаторы находят в том обстоятельстве, например, что эта небольшая схема, по-видимому, определенным образом предвосхищает то, что придется сделать самому Сократу, когда, будучи обвинен, он не станет скрываться от своих судей. Напротив, он предстанет перед ними, признает справедливыми выдвинутые против него обвинения и примет наказание. У Платона часто обнаруживается та тема, что проступок — это болезнь, и тема эта по своему происхождению пифагорейская. Проступок — это болезнь, то есть его нужно включить в двойной регистр нечистоты, от которой надлежит избавиться, и болезни, которую нужно вылечить. Очищение и излечение в пифагорейской традиции были перемешаны, и ясно, что здесь слышится ее отголосок. Наконец, у греческих трагиков также довольно часто можно найти мысль о том, что проступок является одновременно болезнью и нечистотой, а решение о наказании, вынесенный приговор одновременно представляет собой излечение и очищение. Можно предположить, что перед нами подкрепляемая некоторыми другими подтверждениями и отголосками других идей тема, согласно которой подлинное преобразование души должно совершаться через риторику признания, в судебной сфере, где высказывание правды о себе самом и наказание со стороны другого ведут к превращению несправедливого в справедливого. Таким образом, перед нами своего рода стержень с тысячелетней судьбой. И мне кажется,

---

* Неразборчиво.

если понимать текст в том смысле, что я предложил, в положительном и непосредственном смысле, он оказывается омрачен двумя явными анахронизмами: во-первых, христианской исповедью с ее постоянной двойной отсылкой — судебной и медицинской; а во-вторых, судебной практикой, которая начиная по крайней мере с XVIII в. непрестанно оправдывала наказание его терапевтической функцией.

[Таким образом], я не думаю, что тексту можно придать такой смысл. Ничто не отстоит так далеко от платоновской психагогии, как идея, что риторика признания в суде способна привести к превращению справедливого человека в несправедливого.* Действительно, у трагиков можно найти много текстов о терапевтической функции суда, однако в других греческих текстах эта ожидаемая от суда терапевтика, как правило, не связывается с душой того, кто совершил проступок. Эта терапевтика применяется к городу; взять хоть Эдипа: наказание преступника не излечивает его. Оно изгоняет из города зло, действительно воспринимаемое и как загрязнение, и как болезнь. Это не психагогия, это политика. Та идея, что суд лечит, предполагает политику очищения, а вовсе не психагогию людских душ. Во-вторых, не думаю, что можно обратиться к примеру Сократа, ведь, в сущности, Сократ, когда его влекут в суд, занимается чем угодно, но только не самообвинением. Сократ вовсе не устремляется к судье, совершив проступок, он вовсе не спешит к нему; напротив, это судьи его преследуют. А с другой стороны, если он и позволяет себя осудить, то вовсе не потому, что он якобы совершил несправедливость и сознался в этом. В текстах, будь то «Апология», «Федон», «Критон» или текст, обнаруживающийся в конце «Горгия», где делается намек, своего рода ретроспективный прообраз того, чем будет — исторически он уже состоялся — процесс Сократа,[6] Сократ не говорит: я виновен, а потому подчиняюсь законам, но: поскольку граждане пользуются законами, чтобы несправедливо осудить меня, я сам совершил бы несправедливость, попытайся я убежать от законов. Я испытываю к городу почтитель-

---

* Так во французском тексте. Однако речь, очевидно, должна идти о превращении несправедливого в справедливого. Английский переводчик придерживается того же мнения. — *Примеч. пер.*

ность, я уважаю законы, так что было бы несправедливо прятаться, и я не стану скрываться ни от преследований, ни от их последствий; это было бы несправедливо. Таким образом, дело здесь вовсе не в признании; по отношению к своим судьям Сократ играет совсем иную роль. Это не признание совершённого проступка, но повиновение законам, нежелание допустить несправедливость, не подчинившись им. Так что не стоит приводить в пример Сократа, подтверждая значимость этой так называемой терапевтической и психагогической сцены.

Почему же тогда Сократ говорит здесь о признании проступков, и какой смысл нужно придать этому отрывку? Мне кажется, прежде всего нужно вспомнить контекст. Этот отрывок располагается, так сказать, в переломном месте и представляет собой своеобразную прелиминарию к диалогу с Полом, когда уже было доказано, что риторика бесполезна, по крайней мере в качестве *tekhnê*, на стыке устранения риторики и появления философской *parrêsia* как таковой, что произойдет во второй части беседы с Калликлом. Нужно рассматривать этот текст как конечную точку споров о риторике, скорее даже как их исторический поворот. Сократ здесь представляет почти шутовскую риторику. Я бы взял слово «шутовская» в кавычки, здесь следует быть осторожнее и умереннее. Я хочу сказать следующее: показав, что риторика ни на что не годна, Сократ утверждает, что ему важно не ускользнуть от несправедливости других. Ему важно не допустить несправедливость самому. А раз так, для чего служит риторика? Он говорит: она ни для чего не служит. Ведь важно не избежать несправедливости, важно сделать так, чтобы несправедливый стал справедливым, и не так, чтобы несправедливый просто казался справедливым. Так что риторика ни на что не годится. И тут он говорит: если вы все-таки хотите пользоваться риторикой, несмотря на ее непригодность, то где ее можно использовать? И тогда он представляет себе парадоксальную сцену — сцену саму по себе невозможную и для грека, по-видимому, невообразимую, — где некто идет в суд и (так говорит текст), используя все искусство риторики, заявляет: я виновен, пожалуйста, накажите меня. Это сцена парадоксальная, невозможная, и Сократ представляет такое употребление риторики затем, чтобы показать, насколько риторика бесполезна. Мне кажется, подтверждение

тому, что Сократ этой парадоксальной и совершенно невозможной сценой подразумевает именно это, обнаруживается в следующем отрывке, где, рассмотрев такое использование риторики в случае признания, он говорит: можно пользоваться риторикой и по-другому, если все еще хотите ею пользоваться, признав, что важно не допустить несправедливости. Если вы допустили ее, вы можете пользоваться риторикой для такой странной и невообразимой вещи, как самообвинение, «а с другой стороны, если надо поступить наоборот — [если надо. — *М. Ф.*] причинить кому-нибудь зло, врагу или кому-то еще, — если только не в ответ на обиду, которую сам потерпел от врага (ведь этого следует остерегаться), но если твой враг несправедливо обидел другого человека, нужно всеми средствами — и словом, и делом — добиваться, чтобы он остался безнаказанным и к судье не попал. А если все-таки попадет, надо подстроить так, чтобы враг твой благополучно избегнул наказания, и если награбил много золота, ничего бы не возвратил, а несправедливо, нечестиво растратил на себя и на своих, если же совершил преступление, заслуживающее смертной казни, то чтобы не умер, лучше всего — никогда (пусть живет вечно, оставаясь негодяем!) или во всяком случае прожил как можно дольше, ни в чем не изменившись».[7] Мне кажется, этот текст вполне проясняет значение того, который ему предшествовал и фотокопию которого я вам раздал. Ситуация такова: поскольку важно не допустить несправедливости, из этого следует, что риторика бесполезна. Она бесполезна сама по себе и ни на что не годится. Но если бы вы, опираясь на тот принцип, что важно не совершить несправедливость, захотели воспользоваться риторикой, этой бесполезной и ни на что не годной вещью, что бы вы смогли сделать? Вы могли бы сделать две смешные вещи: во-первых, побежать к судье и использовать свой риторический талант, чтобы обвинить себя; а во-вторых, если бы у вас был враг, против которого у вас вырос зуб, вы пошли бы защищать его перед судом и постарались, чтобы его не наказали и чтобы, понеся наказание, он не превратился из несправедливого человека в справедливого. Вы поддержали бы его в его несправедливости, вы постарались бы, чтобы он не исправился, и таким образом, будучи его врагом, сослужили бы ему наихудшую службу. Таковы два парадокса невозможного и смешного

использования риторики, вытекающие из предыдущих утверждений. Это не психагогическое признание и не судебная психагогия. В справедливого человека вас превращает не демонстрация правды о самом себе перед наказующим судьей. И мне кажется, об этом стоит помнить, обсуждая этот текст.*

Теперь мы обратимся к другому тексту, о котором я также хотел бы поговорить, к отрывку, где рассматривается модус речи, действительно способный стать искомой психагогией. Психагогия ничего общего не имеет ни с риторикой, ни с правонарушением, со всей этой игрой проступка, признания и наказания. Я говорю о следующем отрывке [...**] 486d: «Будь душа у меня золотая, Калликл, обрадовался бы я или нет, как, по-твоему, если б нашел один из тех камней, которыми берут пробу золота, — самый лучший среди таких камней, — а потом приложил бы к нему свою душу, и, если бы он подтвердил, что душа ухожена хорошо, мог бы я знать это наверное и другого пробного камня уже не искать? [...] Я полагаю, чтобы надежно испытать душу в том, правильно она живет или нет, надо непременно обладать знанием (*epistemên*), доброжелательством (*eunoian*) и прямотой (*parrêsian*), и ты обладаешь всеми тремя.[8] Я часто встречаю людей, которые не могут меня испытывать по той причине, что не умны — в отличие от тебя. А эти двое чужеземцев, Горгий и Пол, оба умны, оба мои друзья, но им недостает прямоты, они стыдливы сверх меры. [...] Ты обладаешь всем, чего недостает остальным».[9] И он перечисляет три качества, присущие Калликлу: он *epistêmôn* (обладает *epistemê*); он питает дружеские чувства к Сократу,[10] «что же касается умения говорить прямо (*parrêsiazesthai*), ничего не стыдясь, ты об этом объявил сам, да и речь, которую ты только что произнес, свидетельствует о том же. Итак, ясно, что дело обстоит теперь следующим образом: с чем в моих рассуждениях ты согласишься, то уже будет испытано нами обоими и в новой пробе нуждаться не будет».[11] Немного дальше, в самом низу страницы, где начинается то, что можно назвать паресиастиче-

---

* Рукопись включает очень длинное рассуждение о различии между выраженной здесь позицией Сократа относительно функции наказания и позицией Протагора в носящем его имя диалоге (324a).

** М. Ф.: это другая фотокопия.

ским договором об испытании душ, вы видите маленький параграф, несколько строк о вразумлении и водительстве душ: «И раз уж ты взялся меня вразумлять, не отступайся, но как следует объясни мне, чту это за занятие, которому я должен себя посвятить, и как мне им овладеть, и если нынче я с тобою соглашусь, а после ты уличишь меня в том, что я поступаю вопреки нашему с тобою уговору, считай меня полным тупицею и впредь уж никогда больше меня не вразумляй, раз я человек ничтожный».[12]

Этот текст хоть и косвенно, но вполне очевидно противоречит тому, что я вам только что зачитал. В обоих случаях речь идет о том, что нужно предпринять, если совершен проступок. Тот, кто верит в риторику, предложил бы смешную, абсурдную гипотезу: бежать к судье и обвинять самого себя. Теперь перед нами другая формулировка — формулировка философского воздействия на душу: если был совершен проступок, нужно допустить, что он был совершен невольно, а значит совершивший его нуждается в советах. Но если, получив советы и будучи осведомлен о природе проступка, он снова допускает этот проступок, единственное его наказание будет заключаться в том, что тот, кто им руководит, покинет его. Как видите, перед нами совсем иная сцена, с совершенно иными процедурами и иным контекстом, с игрой, отличной от игры судебного признания. Я хочу немного разобраться с присутствующими в этом отрывке элементами.

Мне кажется, в этом отрывке тип философского дискурса и его способ связывать душу одновременно и с истиной, и с Бытием (с тем, что есть), и с Другим находят, так сказать, чисто методологическое определение (как правила ведения спора). Этот отрывок интересен тем, что здесь как бы мимоходом, но тем не менее очень ясно теоретизируется цель всего диалога, ведь — кто [читал] его, вспомнит — Сократ постоянно говорит своему собеседнику: я не хочу, чтобы ты произносил длинные речи, я не хочу, чтобы ты расхваливал риторику, я просто хочу, чтобы ты ответил на мои вопросы. И я хочу, чтобы ты ответил на мои вопросы не так, как в «Меноне» или в других диалогах, потому что в глубине души ты знаешь истину. [Или, вернее], такое положение имплицитно присутствует здесь, но проходящая по всему «Горгию» тема «я хочу, чтобы ты ответил на мои

вопросы», фокусируется не на нем. «Я хочу, чтобы ты ответил на мои вопросы» в «Горгии» означает: я хочу, чтобы ты стал свидетелем истины. Отвечая, что ты об этом думаешь, раскрывая свою душу в ответ на вопросы, которые я тебе задаю, ничего не скрывая, ничего не стыдясь, не прикрываясь риторикой (снова играющей здесь важную роль), прямо говоря, что ты думаешь, ты испытаешь свою душу. Этот диалог не служит инструментом запоминания, не оправдывает какую-то диалектическую игру с памятью. Он направлен на постоянное испытание, *basanos* (испытание) души и ее качеств игрой вопросов и ответов.

Этот текст интересен также тем, что при такого рода теоретизировании, объединяющем по крайней мере несколько проходящих через весь диалог тем, представляющем своего рода договор, о котором не раз напоминает Сократ, здесь обнаруживается слово *parrêsia*, используемое в расхожем значении, безотносительно к политической и институциональной сфере. То есть речь здесь идет просто о вольной речи, о высказывании того, что пришло на ум, о свободе говорить, что думаешь, без ограничений и без стыда. Однако слово *parrêsia* в традиционном своем значении здесь используется при размышлении о том, каким должен быть философский диалог, а следовательно, какую роль должны играть истина и испытание, которому подвергает философ своего ученика, какие роли играют спрашивающий и спрашиваемый, испытатель и испытуемый. В этом отношении перед нами первое употребление (во всяком случае, в литературе той эпохи других нет и прежде не было) слова *parrêsia* в контексте той практики, что является практикой руководства сознанием. Много позже можно найти тексты, целиком или частично посвященные этой значимой стороне теории *parrêsia*. Возьмите, например, трактат Плутарха, посвященный различению льстецов: как распознать льстеца, как сорвать с него маску?[13] В действительности этот текст представляет собой весьма технический спор о том, что такое лесть в противоположность *parrêsia*. Там перед нами не теоретическое, а скорее техническое, почти технологическое размышление о *parrêsia*. Здесь речи об этом еще нет, но слово уже используется в контексте практики водительства душ, индивидуального водительства душ, и

происходит это впервые. Поэтому стоит немного задержаться на этом тексте.

Контекст этого отрывка весьма прост. Он идет сразу за прочитанным нами отрывком о признании и представляет собой почти карикатурное противопоставление ему. Пол дискредитируется как собеседник, поскольку в дискуссии он показал себя некомпетентным. Ему пришлось признать, что, поскольку справедливый человек лучше несправедливого, риторика ни на что не годится. Тогда вмешивается Калликл, который видит, где слабое место в речи Пола: Пол пытался совместить два утверждения. Во-первых, утверждение о том, что риторика полезна, а во-вторых, утверждение о том, что лучше быть справедливым, чем несправедливым. Сократ показал, что эти суждения несовместимы, и, придерживаясь того мнения, что лучше быть справедливым, чем несправедливым, показал, что риторика бесполезна, и не только бесполезна, но вообще ни на что не годна. Таким образом, тактику Калликла в этом споре проследить очень легко. Он занимает противоположную позицию и говорит: неправда, будто справедливое следует предпочесть несправедливому, а значит, риторика имеет право на существование и приносит пользу. Этот знаменитый пассаж о том, что справедливое не стоит предпочитать несправедливому, не только объясняется и интерпретируется как набросок позиции Фрасимаха в «Государстве», [но] и реинтерпретируется *как некий прообраз ницшеанского человека, как первое утверждение воли к власти.* Такая интерпретация представляется мне чересчур смелой и столь же анахроничной, как и представление того отрывка, что мы разбирали выше, как прообраза исповеди. В диалоге «Горгий» речь идет не о морали признания и наказания, противопоставляемой морали воли к власти. В силу очевидных исторических причин это было бы поистине удивительно.

Я останавливаюсь на Калликле по одной простой причине. Чтобы не задерживаться, просто скажу, что Калликл — юноша благородный, достойный и совершенно типичный. Так, если обратиться к его речи о справедливом и несправедливом, [он говорит]: неправда, будто справедливое следует предпочесть несправедливому, — а почему он так говорит? Он объясняет это так: нельзя становиться рабом, поскольку рабы терпят не-

справедливость, не имея возможности защититься (483b). 483c: нужно стать сильным, могучим, *dunatoi pleon ekhein* (способным подняться над другими). Нужно возвыситься над *hoi polloi*, над большинством (483d), нужно стать одним из *dunatôteroi* (тех, кто сильнее других). 483e: нужно, чтобы сильный (*kreittôn*) повелевал слабым (*hêttôn*), стать одним из *beltistoi*, лучших.[14] Итак, все эти совершенно банальные формулировки можно найти у любого грека, поскольку он по праву принадлежит к категории граждан и к тому классу людей, что в силу своего статуса, происхождения и богатства претендуют на управление городом. В проекте Калликла нет ничего необычного. Единственное препятствие, с которым он сталкивается и которое вызывает у него вполне естественное отношение при его стремлении стать одним из лучших и в качестве лучшего повелевать слабейшими и худшими — это [препятствующий ему] *nomos* (закон), закон афинской демократии, стремящийся предоставить один и тот же статус всем, а главное — воспрепятствовать тому, чтобы кто-то возвысился над другими. Калликл не принадлежит к числу молодых аристократов, он такой же как все, и, сталкиваясь с тем, что для него неприемлемо (закон о равенстве), он пользуется аргументацией, идущей от софистов, от Горгия, Протагора и т. п., заключающейся в том, что *nomos* устанавливается соглашением, и никакой закон не устанавливается Природой. Тем самым он реинтерпретирует невыносимое для него положение. Он стремится играть аристократическую роль лучшего человека, предполагающую агонистический мир, где сильнейшие должны возвышаться над слабейшими, и пользуется такого рода доказательством. В лице Калликла перед Сократом не представитель нарождающейся квазиницшеанской аристократии, неспособный подчиняться никакому закону, умеряющему его вкус к власти. Сократу приходится иметь дело с юношей, стремящимся разыгрывать в ставшей эгалитарной системе традиционную агонистическую игру. Стать одним из лучших и, будучи одним из лучших, обрести реальную власть он должен не благодаря своей счастливой судьбе и традиционному статусу. Как же он может ее добиться? Да просто риторикой. Риторика должна стать тем инструментом, что позволит ему в эгалитарной системе разыгрывать старую традиционную игру превосходства и статусных

привилегий. Риторика — это инструмент, позволяющий вновь сделать неэгалитарным общество, которому посредством демократических законов пытались навязать эгалитарную структуру. Следовательно, нужно, чтобы эта риторика больше не опиралась на закон, поскольку работает она против этого закона. А значит, она должна быть безразлична как к справедливому, так и к несправедливому, и находить себе оправдание как чистая агонистическая игра. Таков контекст отрывка, который я хотел вам объяснить.

Итак, что же намерен предложить Калликлу Сократ взамен этой риторики, не опирающейся на справедливое и несправедливое? Он намерен предложить другую дискурсивную игру, отличающуюся во всех отношениях. Прежде всего риторика, этот дискурс, отстаиваемый Калликлом, равно как и другими риторами, применима либо в традиционной ситуации, либо в ситуации конфликта, когда люди, принадлежащие к элите и стремящиеся к агонистической игре, сталкиваются с эгалитарной демократической структурой: речь идет о том, чтобы обратиться к большинству (*hoi polloi*), убедить его и возвыситься над ним. А тем самым, убедив большинство и получив его поддержку, превзойти своих соперников. Риторика представляет собой практику речи, в которой задействованы три категории лиц: большинство, которое нужно убедить; соперники, которых нужно превзойти; и наконец, те, кто пользуется риторикой и стремится стать первым.

Сократ предлагает Калликлу дискурс, не связанный с этой трехуровневой игрой, не сталкивающийся в агонистическом пространстве ни с большинством, ни с соперниками, ни с теми, кто стремится возвыситься. Это дискурс, служащий *basanos*,[15] испытанием души кем-то другим. В предыдущей дискуссии с Полом предполагалось воспользоваться собеседником как свидетелем.[16] Слово *basanos* указывает на то, что речь направляется от одной души к другой как испытание. Что за испытание, в каком смысле? Использование метафоры пробного камня весьма примечательно. Что показывает пробный камень? Каковы его природа и функция? Что-то в его природе имеет сродство с тем, что он испытует, благодаря чему проявляется природа испытуемого. Во-вторых, пробный камень действует в двух регистрах. Он действует в регистре реальности и в регистре ис-

тины. То есть пробный камень позволяет узнать, какова реальность испытуемой им вещи, а выявляя реальность вещи, показывает, что эта вещь — действительно то, чем она представляется, а значит, что ее описание или облик действительно соответствуют тому, что она есть. Таким образом, отношение, устанавливаемое между душами, вовсе не сводится к отношению агонистического типа, где все дело в том, чтобы возвыситься над другими. Отношение, складывающееся между душами, — это испытание, это отношение *basanos* (пробного камня), где устанавливается сходство по природе, показывающее одновременно и реальность, и истину, то есть то, какова душа в своей *etumos* (подлинности). Как вы помните, мы уже встречались с понятием подлинности (*etumos*) в связи с *logos*'ом.[17] Когда же душа проявляется в том, что она говорит (через *logos*, в данном диалоге — [через] испытание *logos*'ом: это позволяет узнать, какова ее реальность, говорит ли она правду и соответствует ли это реальности), что верно для *logos*'а, верно и для души. Это уже не агонистическая игра (игра превосходства). Это игра испытания, которую ведут двое, основанная на сходстве по природе, на выявлении подлинности, реальности-истины души.

Во-вторых, что за точка неоднократно указывается как значимый элемент в испытании истины, побуждающий заняться этим испытанием и прийти к некоему решению? Это то, что в тексте не раз называется *homologia*. Термин *homologia* постоянно повторяется, и речь идет о подобии дискурсов как одного, так и другого.[18] Когда между двумя душами, испытуемыми сходством по природе, есть *homologia*, то, что говорит один, может сказать и другой, — это и есть критерий истины. Критерий истины философского дискурса не стоит искать в какой-то внутренней связи между тем, кто мыслит, и вещью, которую он мыслит. Истина философского дискурса достигается не тем, что позже примет форму очевидности, но тем, что называется *homologia*, то есть совпадением речей двух лиц. При условии, конечно, что здесь сходятся три термина, которые я хотел бы объяснить и одним из которых является «*parrêsia*». Чтобы *homologia*, то есть совпадение речей, действительно была искомым испытанием качеств души, нужно, чтобы не только речь, но и душа, произносящий ее индивид и высказывание

правды отвечали нескольким критериям. Эти три критерия [таковы]: *epistemê, eunoia, parrêsia.*[19] Надо бы сослаться (да, к сожалению, нет на это времени) на другие тексты, говорящие о лести.[20] Что такое лесть? Лесть — это, по-видимому, тоже *homologia*. Что значит льстить? Льстить — значит говорить слушателю то, что он и сам думает, формулировать это как бы от себя и возвращать как собственную речь слушателю, которого тем легче убедить и соблазнить, что он и сам так говорит.

По-видимому, это тоже *homologia*. Но это никогда не называют *homologia*, поскольку сходство здесь только внешнее. Сходны не *logos*'ы, а страсти, желания, мнения, все иллюзорное и ложное. Вот что воссоздает и повторяет лесть. Тогда как *homologia*, о которой говорится в диалоге, — это подлинный критерий истины. Если у обоих один и тот же *logos*, это не лесть при условии, что собеседники обладают *epistemê, eunoia, parrêsia*. Я говорю: «слушатели обладают» — к этому мы еще вернемся, но пока давайте оставим как есть. *Epistemê*, то есть нужно, чтобы они знали: «знание» противопоставляется лести, которая отсюда изгоняется, поскольку опирается только на мнение. *Epistemê* здесь отсылает не столько к тому, что собеседник или собеседники обладают каким-то якобы постигнутым знанием, сколько [к тому], что они никогда не говорят, не будучи уверены в том, что сказанное ими — правда. Во-вторых, *homologia* не будет лестью при таком условии: в противоположность льстецам, собеседники здесь стремятся не к своему благу, к своей выгоде, к хорошей репутации в глазах слушателей, к политическому успеху и т. п. Чтобы *homologia* стала точкой формулирования и испытания истины, нужно, чтобы каждый из собеседников питал к другому благожелательное чувство, характерное для дружбы (*eunoia*). И наконец, в-третьих, чтобы *homologia* была не просто какой-то аналогией с тем, что говорит лесть, нужно, чтобы оба пользовались *parrêsia*, то есть чтобы [никакой] страх, застенчивость или стыд не препятствовали им говорить то, что они считают правдой. Необходимо паресиастическое мужество. *Epistemê* позволяет им говорить то, что они считают истиной, *eunoia* позволяет говорить исключительно доброжелательно к другому, *parrêsia* дает мужество говорить все, что они думают вопреки правилам, законам, обычаям — вот три условия, [при] которых

homologia, то есть совпадение в *logos*'е, может играть роль того *basanos* (испытания, пробного камня), о котором здесь идет речь. *Epistemê, eunoia, parrêsia*, если вести сравнение с философией, в философской практике, определяемой диалогом и воздействием одной души на другую, занимают место картезианской очевидности, тогда как картезианский дискурс утверждается как место производства и проявления истины.

Теперь следовало бы показать, что все несколько сложнее, даже гораздо сложнее, но, к сожалению, времени нет... Ведь в эту игру играют двое, то есть и *epistemê, и eunoia*, и *parrêsia* Калликла не те же самые, что *epistemê, eunoia, parrêsia* Сократа. И действительно, начиная с этого момента в диалоге Калликл, задействуя *epistemê* (то есть то, что он знает как истину), свою дружбу (несколько ограниченную, но, в конце концов, он расположен к Сократу) и свою *parrêsia* (определяемую как способность говорить даже о скандальных и неприличных вещах), так вот, задействуя все это и применяя в своем диалоге, Калликлу мало-помалу приходится уступить диалогу Сократа. И в этот момент, когда Калликл замолчал, отказавшись говорить, утверждается *epistemê* Сократа, проявляющаяся в формулировке основных принципов касательно тела и души, жизни, смерти и послесмертия, что составляет самое ядро философского знания; *eunoia* Сократа — это привязанность, которую он испытывает к Калликлу; а сократовская *parrêsia* — это *parrêsia*, которую он доказал на протяжении диалога, но о которой будет упомянуто только в конце, когда в ретроспективном предвосхищении диалог упомянет о вскоре предстоящих Сократу судилище, смерти и о том мужестве, с каким он будет говорить правду перед лицом своих судей.[21]

Как видите, *epistemê, eunoia и parrêsia* являются операторами истины. В силу договора, предлагаемого Сократом Калликлу в этом диалоге, регулирующая его *homologia* будет определять остаток диалога, служить доказательством истинности того, что говорится, а значит, и добродетельности душ говорящих. Как видите, в этой концепции пробного камня, *homologia* и внутреннего условия, достигающего кульминации в *parrêsia*, перед нами предстает определение той связи, благодаря которой *logos* одного может воздействовать на душу другого и вести ее к истине. Таким образом, эта *parrêsia*, полити-

ческое использование которой, скажем в ее перикловой модели, складывалось вокруг того, кто командует множеством других, объединяя город, эта *parrêsia* теперь связывает учителя и ученика. А связывая их, она связует обоих с тем единством, что является теперь уже не единством города, но единством знания, единством идеи, единством самого Бытия. Философская *parrêsia* Сократа связывает его с другим, связывает учителя с учеником в единстве Бытия, в отличие от *parrêsia* перикловского типа, связывавшей множество граждан, объединяемых в городе под началом того, кто оказывает на них влияние. Вы понимаете, почему периклова *parrêsia* с необходимостью вела к такой вещи, как риторика, то есть к такому употреблению языка, которое позволяло возвыситься над другими и объединить их посредством убеждения в подчиненное единство, в форме утверждаемого превосходства. Философская *parrêsia*, разыгрывающаяся в этом диалоге между учителем и учеником, напротив, ведет не к риторике, а к эротике. На этом все, спасибо.

Примечания

[1] «*Tis eiê hê Gorgiou tekhnê*» (*Platon*. Gorgias, 448e / Trad. L. Bodin. Éd. citée. P. 111 (*Платон*. Горгий / Пер. С. П. Маркиша // Соч. в 4 т. Т. 1. С. 479)).

[2] Ibid. 480a. P. 158 (Там же. С. 519).

[3] Ibid. 480b-d. P. 158 (Там же. С. 519–520).

[4] Это измерение христианской *parrêsia* будет рассматриваться в лекции 7 марта 1984 г.

[5] См.: *Cyprien*. Correspondance / Trad. L. Bayard. Paris: Les Belles Lettres, 1925.

[6] «Калликл: Как ты твердо, по-видимому, убежден, Сократ, что ни одно из этих зол тебя не коснется, – словно бы живешь вдалеке отсюда и не можешь очутиться перед судом по доносу какого-нибудь отъявленного негодяя!» (*Platon*. Gorgias. 521c. Éd. citée. P. 216 и далее, 521d–522e (P. 216–218) (*Платон*. Горгий. С. 568–569)).

[7] Ibid. 480e–481b. P. 159 (Там же. С. 520).

[8] «...Надо непременно обладать знанием (*epistemên*), доброжелательством (*eunoian*) и прямотой (*parrêsian*), и ты обладаешь всеми тремя» (Ibid. 487a. P. 160 (Там же. С. 526)).

[9] Ibid. 486d-487b. P. 166–167 (Там же. С. 526–527).

[10] «Ты достаточно образован (*pepaideusai te gar hakanôs*), как, вероятно, подтвердило бы большинство афинян, и желаешь мне добра (*emoi ei eunoûs*)» (Ibid. 487b. P. 167 (Там же. С. 527)).

[11] Ibid. (Там же).

[12] Ibid. 488a-b. P. 168 (Там же. С. 528–529).

[13] *Plutarque.* Les moyens de distinguer le flatteur d'avec l'ami // Œuvres morales. T. 1–2 / Trad. R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli. Paris: Les Belles letters, 1989.

[14] «Но по-моему, законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания. Стараясь запугать более сильных, тех, кто способен над ними возвыситься (*ekphobountes te tous errômenesterous tôn anthrôpôn kai dunatous ontas pleon ekhein*)... Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо – когда лучший выше худшего и сильный выше слабого (*pleon ekhein kai ton dunatôteron tou adunatôterou*)... Признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого (*ton kreittô tou hêttonos arkhein*)... Мы... стараемся вылепить самых лучших (*tous beltistous*) и решительных среди нас» (*Platon.* Gorgias, 483b-e. Éd. citée. P. 162 (*Платон.* Горгий. С. 522–523)).

[15] «...Один из тех камней, которыми берут пробу золота (*tina tôn lithôn hê basanizousin ton khruson*)» (Ibid., 486d. P. 160 (Там же. С. 526); *basanos* по-гречески значит пробный камень.

[16] «Я же, пока не представлю одного-единственного свидетеля (*an mê se auton hena onta martura*), подтверждающего мои слова, – тебя самого, – считаю, что не достиг в нашей беседе почти никакого успеха» (Ibid. 472b. P, 144–145 (Там же. С. 507–508)).

[17] См. лекцию от 2 марта, где цитируется «Федр» (243a) (с. 338–339 наст. изд.).

[18] «Homologêseien» («Горгий», 486d), «homologêsês» (486d и 487e) (*Platon.* Gorgias. Éd. citée. P. 166–167 (*Платон.* Горгий. С. 526–527)).

[19] Ibid. 487a. P. 166 (Там же. С. 526).

[20] Ibid. 502d-e. P. 190–191 (Там же. С. 546) и 522d. P. 218 (Там же. С. 569).

[21] См. примеч. 6.

*Фредерик Гро**

ОБСТАНОВКА КУРСА

---

* Фредерик Гро — профессор политической философии в университете Париж-XII. Также преподает в Парижском институте политических исследований (руководитель семинара «История и теория политики»). Последняя опубликованная работа: États de violence. Essai sur la fin de la guerre. Paris: Gallimard, 2006 (Coll. «Les Essais»).

1. Книжные проекты и новое направление

Курс, заявленный Мишелем Фуко в 1983 г. в Коллеж де Франс, носит название «Управление собой и другими». Такое же название носила книга, которую Фуко намеревался опубликовать в новой коллекции «Des travaux» издательства «Seuil».[1] Таким образом, в этом году Фуко предпринимает исследования, которые должны были составить главы этого так никогда и не появившегося труда, дополняя лекции предыдущего года, которые должны были войти в тот же том. Параллельно с «Историей сексуальности»[2] Фуко предполагал напечатать ряд работ об этических и политических измерениях правления в античности. Таким образом, настоящий курс представляет собой продолжение курса 1982 г. Он и сам часто указывает на это, напоминая там и тут о своих прежних исследованиях.[3] В 1982 г. Фуко установил в качестве общей рамки своей работы историческое рассмотрение отношений между субъективностью и истиной.[4] Речь шла о том, чтобы исходя из

---

[1] Коллекцией, запущенной в феврале 1983 г., руководили М. Фуко, Ф. Валь и П. Вейн. См. «Хронологию» Д. Дефера: Dits et Écrits, 1954–1988 / Éd. par D. Defert & F. Ewald, collab. J. Lagrange. Paris: Gallimard. «Bibliothèque des sciences humaines». 4 vol. T. I. P. 61.

[2] Histoire de la sexualité. T. II (L'Usage des plaisirs) et II (Le Souci de soi). Paris: Gallimard, 1984 (*Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004; *Фуко М.* История сексуальности-III: Забота о себе / Пер. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы. Киев; М.: Дух и Литера; Грунт; Рефл-бук, 1998).

[3] См. Лекции от 12 января (первый час), 16 февраля (первый час), 23 февраля (первый час) и 3 марта (первый час).

[4] L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981–1982) / Éd. F. Gros. P.: Seuil; Gallimard, 2001. («Hautes Études»). P. 3–4 (*Фуко М.*

анализа понятия «забота о себе» (epimeleia heautou, cura sui) в греческой и римской философии описать исторически сложившиеся «техники», посредством которых субъект формирует определенное отношение к себе, принимает некий образ жизни, определенным образом вырабатывает отношение к миру и к другим. Довольно быстро выяснилось, что, за исключением нескольких низовых форм (эгоизм, нарциссизм, гедонизм), забота о себе не может представляться как некое спонтанное, естественное движение субъективности. Человек должен сам позаботиться о другом.[5] Так возникает фигура античного учителя жизни, представляющая собой, по крайней мере в курсе 1980 г.[6] в Коллеж де Франс, историческую альтернативу христианскому наставнику.[7] Этот учитель жизни больше говорит, чем слушает, скорее учит, чем исповедует, скорее призывает к позитивному созиданию, нежели к жертвенному отречению. Вопрос о том, как структурирована адресованная наставляемому речь, ставится в 1982 г. в связи с темой *parrêsia* как вольной речи, мужества сказать правду в рамках античного руководства жизнью.[8]

С этим связано обращение к управлению собой (*epieleia heautou*, 1982) и управлению другими (*parrêsia*, 1983). Однако в 1983 г. Фуко, очевидно, избирает новое направление. Он начинает свой курс с комментария к тексту Канта о Просвещении, которому предшествует амбициозная методологическая преамбула.[9] Курс открывается пересмотром его работ начиная с «Истории безумия»; подводя методологический итог, Фуко выделяет в своем творчестве три момента (веридикция, управление, субъективация), уточняя предпринимаемые в каждом случае концептуальные сдвиги и разъясняя недоразумения.

Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / Пер. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2007. С. 14).

[5] L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 130.

[6] См. последнюю лекцию 1980 г. (26 марта).

[7] L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 389–390.

[8] См. окончание лекции от 3 марта и второй час от 10 марта (L'Herméneutique du sujet. Éd. citée. P. 348–391 (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 396–443)).

[9] См. с. 14–18 наст. изд., начало лекции от 5 января, первый час.

Значительная часть первой лекции посвящена тексту Канта. Небольшая работа об *Aufklärung*[10] уже стала предметом сообщения во Французском философском обществе 27 мая 1978 г. («Что такое критика?»).[11] Несмотря на многие повторы, разница между двумя комментариями сразу заметна. В 1978 г. кантовский текст помещался в перспективе «критического отношения», которое Фуко датирует началом современной эпохи и противопоставляет притязаниям пастырского руководства (руководства поведением индивидов посредством истины). Ставить вопрос о Просвещении — значит заново открывать для себя вопрос: *как перестать быть управляемым*? Поставленная проблема оказывается проблемой «десубъективации» в рамках «политики истины».[12] Современность при этом определялась как исторический период, наиболее удобный для изучения диспозитивов субъективации через знание-власть.[13] В 1983 г. вопрос о Просвещении предстает переосмыслением требования говорить правду, мужественного изрекания правды, появившегося у греков, и ведет к отличному вопросу: какое управление собой должно служить одновременно основанием и границей управления другими? «Современность» также понимается в другом смысле: она становится метаисторическим самоотношением мысли.[14] Зато и там, и тут сохраняется противопоставление двух возможных пониманий кантианства: трансцендентального понимания (установления универсальных правил истины во избежание злоупотреблений господствующим разумом), от которого Фуко отказывается; «критического понимания» (вызова, бросаемого настоящему на

---

[10] Следует вспомнить, что тексты Канта и Мендельсона представляли собой ответы на вопрос «Что такое Просвещение?», впервые предложенный пастором Цоллнером в декабре 1783 г. в примечании к статье, опубликованной в том же «Berlinische Monatsschrift» в связи с вопросом о сочетании гражданского и религиозного измерений (подробнее см.: *Mondot J.* Qu'est-ce que les Lumières? Presses universitaires de Saint Étienne, 1991).

[11] Опубликовано в «Bulletin de la Société française de philosophie» 27 мая 1978 г.

[12] Ibid. P. 39.

[13] Ibid. P. 46.

[14] См. лекцию от 9 марта, первый час.

основании диагностики «того, что мы есть»), к которому он, напротив, присоединяется. Таким образом, с первой же лекции Фуко определяет свое место в философском процессе, как бы говоря, что посредством изучения *parrêsia* он проблематизирует статус своей собственной речи и определяет свою роль. Впрочем, Фуко не рассматривает себя таким образом нигде, кроме этого курса.[15]

2. Этика и практика parrêsia[16]

Весь 1983 г. Фуко посвятил исторической проблематизации античного понятия *parrêsia*. Прежде чем взяться за это исследование, опирающееся на образцовую паресиастическую сцену, рассказанную Плутархом (Платон позволяет себе вольную речь перед лицом тирана Дионисия и рискует жизнью), Фуко формализует его посредством противопоставления *speech act* английских прагматиков (по-видимому, имея в виду Остина и Серла[17]). Здесь снова всплывает диалог с англосаксонской аналитической традицией, начавшийся уже в «Археологии знания».[18] Впрочем, в 1969 г. речь шла о том, чтобы противопоставить два определения «высказывания»: для аналитической философии высказывание — это последовательность возможных комбинаций языка, определяемая

---

[15] Эту работу о Просвещении можно рассматривать также как способ определить свою собственную связь с Кантом, отличный от того, что предложил Ю. Хабермас, которого П. Вейн в том же году пригласил в Коллеж де Франс (он читал лекции 7 и 22 марта, см. «Хронологию» Д. Дефера, Éd. citée. P. 62). Напомним, что, когда в 1981 г. университет Беркли планировал проведение семинара Фуко и Хабермаса, который предполагалось сделать постоянным, Хабермас предложил в качестве темы «современность» (о том, что сказал Фуко, см.: Dits et Écrits. T. IV. Éd. citée. P. 446–447).

[16] Из-за отсутствия «резюме курса», какие Фуко в предшествующие годы составлял для администрации Коллежа, мы даем описание основных разделов курса этого года.

[17] См. примеры («заседание открыто», «я извиняюсь» и т. п.), приводимые в лекции от 12 января (второй час).

[18] *Foucault M.* L'Archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1969 (*Фуко М.* Археология знания / Пер. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой. СПб.: Гуманитарная академия, 2004. См., например, с. 166–168).

правилами их производства; для археологии высказывание — это последовательность, действительно вписанная в культурный архив и задающая условие его реальности. В 1983 г. речь идет об онтологической причастности субъекта акту высказывания, отличающемуся от языковых актов, где *parrêsia* выступает как публичное и рискованное выражение своих убеждений. Это высказывание правды, чреватое риском для того, кто ее высказывает, может принимать различные формы: оратор за трибуной перед народным собранием, философ, выступающий советником государя, и т. п.

В 1982 г., приступив к первым исследованиям, Фуко просто описывал при помощи понятия *parrêsia* действия учителя жизни, подталкивающего своего ученика и провоцирующего его гнев, бесцеремонно разоблачая его промахи, недостатки и дурные страсти. В то время Фуко преимущественно занимался изучением трактата Галена о «Страстях души» и нескольких писем Сенеки, адресованных Луцилию, где учитель-стоик восхвалял прозрачность речи.[19] При этом он подчеркивал особенность эпикурейской *parrêsia*, в рамках жизненного наставничества предполагающей не взаимоотношения учителя и ученика, но сообщество друзей, свободно поверяющих друг другу все, чтобы друг друга усовершенствовать.[20] Лекции 1984 г. продолжат начатую в лекциях 1983 г. сугубо этическую проблематизацию *parrêsia*, развивая тему испытания души у Сократа и у киников.[21] Но, если цель у Сократа и у Сенеки одна и та же (изменить *êthos* того, к кому обращаются), приемы у них разные. *Parrêsia*, являющаяся предметом лекций 1984 г., осуществляется уже не в отношении индивидуального руководства, а скорее разворачивается на городской площади, принимая форму иронической речи, майевтики у Сократа или же форму грубой и бесцеремонной речи у киника. Тем не менее все эти формы *parrêsia* (сократическая, киническая, стоическая или эпикурейская) обязательно сохраняют отношение к политике.

Итак, в 1983 г. Фуко рассматривает исключительно политическую *parrêsia* у Еврипида и у Платона, хотя последние мар-

---

[19] «Герменевтика субъекта», лекция от 10 марта, второй час. С. 428–446.

[20] Там же. С. 440–442.

[21] Февральские и мартовские лекции 1984 г.

товские лекции обращаются к противопоставлению между философией и риторикой.[22] Политическая *parrêsia* принимает две основные исторические формы: форму речи, обращаемой к собранию, ко всем гражданам, тем, кто стремится заставить восторжествовать концепцию общего интереса (демократическая *parrêsia*); частную форму речи, обращаемой философом к душе государя, чтобы побудить его управлять самим собой и заставить его выслушать то, что скрывают от него льстецы (автократическая *parrêsia*).

Рассмотрение демократической *parrêsia* строится на двух группах текстов: на трагедиях Еврипида и на речах Перикла, о которых «сообщает» Фукидид в «Пелопоннесской войне». Бóльшая часть января посвящается подробнейшему анализу «Иона» Еврипида.[23] Трагедия рассказывает о том, как Ион (легендарный предок ионийцев), родившийся от любви Аполлона и Креусы, узнаёт о тайне своего рождения и в конце концов, обретя мать-афинянку, утверждает в Афинах демократическое право. В этой пьесе *parrêsia* осмысляется не как фундаментальное право гражданина и не как техническая компетенция, которой обладают политические лидеры. Это свободная речь, играющая на соперничестве между равными, позволяющая править лучшему из них. Она основывается на таком измерении (Фуко заранее обозначает его как *dunasteia*, в противоположность *politeia*[24]) политики, как «опыт», а не на правах большинства: здесь предполагается, что политическая ангажированность требует от субъекта определенного отношения к себе.

Еврипидовская трагедия рассматривается как легенда об утверждении высказывания правды в афинской демократии, благодаря которому гражданин обретает право на свободу слова, вмешиваясь в дела города как говорящий правду, а не просто уравнительное право произносить речи (*isêgoria*). Раз-

---

[22] См. Лекции от 2 и 9 марта.

[23] В лекции от 2 февраля (первый час) Фуко разбирает случаи употребления термина *parrêsia* в других трагедиях Еврипида: «Финикиянки», «Ипполит», «Вакханки» и «Орест». В лекциях, прочитанных осенью 1983 г. в Беркли, добавится этюд об «Электре» (см.: *Foucault M.* Fearless Speech. Los Angeles: Semiotext(e), 2001. P. 33–36).

[24] См. лекцию от 2 февраля, первый час.

бирая две речи Креусы, Фуко делает вывод о появлении двух паресиастических модальностей, которые впоследствии будут только усиливаться и развиваться: речь-проклятие, обращаемая низшим к высшему, чтобы разоблачить его несправедливость, которая станет смелой речью философа перед лицом государя; признание проступка перед исповедником, которое превратится в христианскую *parrêsia* — раскрытие души перед наставником.[25] Первая модальность будет рассматриваться в феврале 1983 г. Что же касается второй, она станет предметом разбора только в 1984 г., представ в последней лекции как допрос.[26] Впрочем, в 1980 г. Фуко уже посвятил свой курс анализу становления христианской исповеди в ритуалах покаяния,[27] но о *parrêsia* речь здесь не шла.

В «Ионе» Еврипида демократическая *parrêsia* опирается на легенду. В речах Перикла, передаваемых Фукидидом, она осмысляется в конкретном осуществлении. Рассматривая эти речи, Фуко говорит о «золотом веке» демократической *parrêsia*, проводя различие между равным правом на речи (*isêgoria*) и смелой речью отдельного человека, ставя вопрос о различиях в высказывании правды. Фуко интересует расхождение между конституционным равенством и неравенством, делающим возможным осуществление демократической власти. Действительно, это вводимое *parrêsia* неравенство (влияние на других), не ставя под сомнение основы демократии, позволяет ей как-то функционировать. И тем не менее это равновесие непрочно. Формальный эгалитаризм в любой момент может подмять под себя это различие, вводимое смелой и правдивой речью того, кто отстаивает свою точку зрения на общий интерес. Это демагогия, которую критикуют Исократ и Платон: *isêgoria* торжествует над *parrêsia*. Паресиаст изгоняется и поносится переменчивой чернью, которой наперебой льстят демагоги. Демократическая *parrêsia* вырождается и трансформируется: она становится публично признаваемым правом всякого говорить что вздумается.

---

[25] См. лекцию от 26 января, второй час.
[26] Лекция от 24 марта 1984 г., второй час.
[27] См. февральские и мартовские лекции 1980 г.

Parrêsia вновь предстает в своей позитивности уже в других рамках: когда философ противостоит государю. Рассматривая этот новый тип высказывания правды, Фуко начинает вторую группу лекций 1983 г.: после еврипидовского «Иона» он обращается к VII письму Платона. Выходя за жесткие рамки исторического описания модальностей *parrêsia*, Фуко определяет самое философское предприятие, опираясь на поистине неожиданную интерпретацию Платона. В 1981 г. (лекция 18 марта) он уже ставил проблему отношений между философским дискурсом и реальностью. Традиционно, напоминал он, считается, что философия осмысляет, скрывает или рационализирует реальность. Обращение к примеру великих философских текстов эллинистической эпохи о браке позволяет Фуко переосмыслить это отношение: философию можно определить как выработку теоретических положений, способных сформировать определенные социальные практики. В 1983 г. вопрос о «реальности философии» ставится иначе. Теперь речь идет не о понимании какого-то экстралингвистического референта, но о том, с чем должна столкнуться эта деятельность, чтобы испытать свою истину. VII письмо, где Платон объясняет причины своей поездки на Сицилию, позволяет Фуко определить эту реальность. Мы узнаём, что философская деятельность не замыкается в одном лишь дискурсе, но испытуется практиками, конфликтами и делами. Философия обретает реальность в активном противостоянии власти. Вторую реальность философия находит в непрестанном упражнении души. Согласно тому же VII письму, она никогда не сводится к системе знаний (*mathêmata*), но является практикой себя, непрестанным попечением о душе. Здесь Фуко движется путями, намеченными уже в 1982 г. Но в то же время, здесь он может ответить на знаменитое заявление Деррида о «логоцентризме» Платона. Согласно Фуко, у Платона мы находим не отказ от письма, осуществляемый во имя чистого *logos*'а, но молчаливую работу над собой, устраняющую *logos*, будь то письменный или устный. Эта критика дерридеанских тезисов продолжается в марте в связи с анализом «Федра», где Фуко показывает, что основная линия разлома проходит не между написанным и сказанным, но, если воспользоваться терминологией рукописи, между «логографическим способом риторического дискурса и са-

мо-аскетичным способом философского дискурса».[28] И наконец, тщательное рассмотрение конкретных политических «советов», даваемых Платоном друзьям Диона в конце VII письма, позволяет Фуко переосмыслить платоническую фигуру «философа-царя». Он отказывается усматривать здесь тему обоснования законности знанием, как если бы философская наука благодаря своему спекулятивному превосходству могла определять политическую деятельность. Важнее здесь образ жизни, отношение к самому себе: философ не должен требовать признания своих политических претензий в силу своих спекулятивных компетенций, в осуществлении власти нужно задействовать философский способ субъективации. В беседе, состоявшейся в апреле 1983 г. в университете Беркли, Фуко развивает этот анализ, отказываясь сравнивать «теории» интеллектуалов исходя из их «политических практик»: «личностное отношение философа к политике коренится не в идеях, которым он мог бы следовать, как бы выводя его из них, а в его философии как жизни, в его философской жизни, в его *êthos*'е».[29]

Две последние лекции в Коллеж де Франс 1983 г. уже предвосхищают лекции 1984 г. Фуко последовательно разбирает «Апологию», «Федра» и «Горгия» Платона. Анализ «Апологии» возобновится в 1984 г., вместе с анализом «Федона» и «Лахета» (а также, в меньшей степени, «Критона»). Однако перспектива теперь будет иной: в 1984 г. Фуко будет описывать сократовскую *parrêsia* как этическое испытание речью об истине собственной жизни и жизни другого. Теперь он будет ставить проблему «истинной жизни».

Однако в 1983 г. Фуко стремится в основном выстроить оппозицию между философией и риторикой в рамках того, что он называет «онтологией дискурса».[30] Философское высказывание правды в «Апологии», прямое и откровенное, противопоставляется судебной риторике. В «Федре» подчеркивается, что философское высказывание правды (подлинно онтологическая инициация, метафизика связи души с Бытием) разоблача-

---

[28] Рукопись лекции от 2 марта 1983 г.

[29] Politique et éthique: une interview // Dits et Écrits. T. IV. N 341. Éd. citée. P. 585–586.

[30] См. лекцию от 2 марта, первый час.

ет все обманы риторики. Наконец, «Горгий», по Фуко, разводит сократовскую *parrêsia* как испытание души (психагогию) и риторику Калликла, питаемую политическими амбициями.

3. Методы

Анализ греческих текстов всегда строг и весьма аналитичен. На полях рукописи 1983 г. рядом с греческими отрывками приводятся собственные переводы, что свидетельствует о педантичном стремлении быть как можно ближе к оригинальному тексту. На своих лекциях Фуко в основном читает написанное и очень мало импровизирует. Только в рукописях последних лекций, где речь идет о «Федре», а главное — о «Горгии», содержатся длинные фрагменты, которые он не зачитывает из-за недостатка времени. В курсе 1983 г. сильнее, чем прежде, чувствуется, что Фуко говорит о своей текущей работе: порой он двигается вслепую, топчется на месте, а иногда намечает какие-то синтезы. Часто бывает очень сильным впечатление, что присутствуешь при рождении научного труда, а тон никогда не бывает догматическим (Фуко постоянно говорит «мне кажется», «можно сказать», «по-видимому», «быть может»...). В Коллеж де Франс Фуко находит не самые лучшие условия для такой лаборатории идей, теоретических пробных шаров, разметки путей: слишком разношерстная, молчаливая, покорная публика, склонная сосредоточенно, безропотно и восхищенно впитывать прямолинейную речь. Никаких споров, никаких дискуссий. Фуко постоянно жалуется на эту обстановку и на то отношение, которое она навязывает. Как он сам говорит, ему приходится в этом «театре» играть роль великого профессора, вещающего со своей кафедры. Он не раз выражает свою досаду и говорит, что хочет встретиться со студентами или преподавателями, работающими над сходными темами, чтобы обменяться своими взглядами. Он организует встречи, резервирует аудитории, чтобы попытаться составить небольшую рабочую группу. Эта тоска по рабочей группе будет ощущаться еще в 1984 г..

Фуко редко указывает на критические источники, которыми он мог пользоваться там или тут, чтобы проблематизиро-

вать *parrêsia*: он упоминает книгу Скарпата,[31] а главное — статьи из больших энциклопедий или словарей по теологии.[32] Однако в этой вторичной литературе Фуко никогда не ищет ни тезисов, ни интерпретативных рамок, но только ссылки, сразу перерабатываемые при обращении к оригинальному тексту и помещаемые в контекст его собственной проблематизации. Комментарии к Еврипиду, Фукидиду и Платону также всецело принадлежат ему. Его способ действий — тот же, что и в 1982 г.: комментарии к конкретному тексту, причем большое внимание уделяется греческому оригиналу (он неоднократно исправляет существующий перевод), сопровождаемые довольно неожиданным пояснением. Фуко уже приучил нас к этому контрасту между кропотливым анализом нескольких строк на греческом и неожиданным обращением к вековой истории субъективности. Он говорит об этом на втором часу лекции от 19 января: «Существенно то, что проходит незаметной и тонкой нитью через историю, — это, как мне кажется, то, [на что] нужно решиться, или, вернее, [то, что нужно] встретить с отвагой. История, самая сущность истории проходит через игольное ушко». В целом он пользуется тем же методом, что и в прошлом году, обращаясь к заботе о себе: опираясь на понятие (здесь это *parrêsia*), определить ключевые тексты, описать используемые стратегии, прочертить линии развития или разрыва.

Впрочем, разбор еврипидовского «Иона» представляет важные особенности: здесь Фуко разворачивает структурный анализ произведения, далеко выходящий за рамки основного исследования (понятия parrêsia). При чтении он использует несколько сеток, впервые выработанных при изучении «Эдипа-царя» Софокла (эту трагедию он комментировал много раз: в 1971, 1972, 1973, 1980 и 1981 гг.[33]). Драматическое развитие

---

31 *Scarpat G.* Parrhesia. Storie del termine et delle sue traduzioni in Latino. Brescia: Paideia Editrice, 1964.

32 Например: *Schlier H.* Parrêsia, parrêsiazomai // Theologisches Wöterbuch zum Neuen Testament / Ed. G. Kittel. Stuttgart: Kohlhammer Verlag. 1949–1979.

33 Разбор трагедии он проводил в 1971 г. в Коллеж де Франс (курс «Воля к знанию»), в 1972 г. в США (семинар в Буффало о «Воле к знанию в Древней Греции», а также в выступлении о «Знании Эдипа» в

описывается как ряд вложенных друг в друга фрагментов истины, подогнанных попарно (структура *sumbolon*). Сама трагическая сцена понимается как место столкновения конкурирующих режимов веридикции[34] (высказывание правды богами, людьми и т. п.), появления новых структур веридикции (свидетельствование в «Эдипе», проклятие и признание в «Ионе»), и наконец, ниспровержения (тираническое знание в «Эдипе») или легитимации (демократическое высказывание правды в «Ионе») политической речи. Обращаясь к анализу великих мифологических тем, Фуко откровенно следует за Дюмезилем, рассматривая фигуру Аполлона, бога голоса, бога золота и плодовитости. В 1984 г., обращаясь к платоновскому «Федону», Фуко по-прежнему будет обращаться к исследованиям Дюмезиля.[35]

4. Цели

Курс 1983 г. особенно ценен тем, что эти исследования нигде не публиковались при жизни Фуко (шесть лекций, прочитанных в Беркли в октябре 1983 г. и опубликованные без разрешения после его смерти, очень кратко излагают то, что нашло свое полное выражение с января по март).[36] Уже в курсе, прочитанном в Коллеж де Франс в 1982 г. («Герменевтика субъекта»), стало ясно, что античная проблематизация сексуальности составляла главу великой истории той практики, посредством которой субъект конституирует себя, опираясь на определенное отношение к истине (техники себя). Курс 1983 г.

университете Корнелла), в 1973 г. (первая из лекций об «Истине и правовых установлениях», прочитанных в мае в Рио-де-Жанейро), в 1980 г. (курс в Коллеж де Франс, лекции 16 и 23 января) и в 1981 г. (первая из шести лекций «Делать плохо, говорить правду. Функции признания», прочитанных в мае в Лувене).

[34] Здесь нужно отметить, что в первом курсе, прочитанном Фуко в Коллеж де Франс в 1970 г., судебные практики уже рассматривались как матрицы веридикции.

[35] Интерпретация последних слов Сократа («Критон, мы должны Асклепию петуха» («Федон», 118a)) опирается на книгу Дюмезиля «Moyne noir en gris dedans Varennes» (Paris: Gallimard, 1984).

[36] *Foucault M.* Fearless Speech. Éd. citée.

показывает, что Фуко, предпринимая историческое исследование этических практик субъективации, вовсе не отошел от политики.[37] Центральным для курса является сущностное и структурное отношение между философией и политикой. Однако это отношение осмысляется весьма своеобразно. Традиционно оно принимало форму «политической философии»: либо описание идеального государства, управляемого совершенными законами (проблема наилучшего правления), либо основанный на разуме, выведенный из метафизики, а то и куда более скромный анализ отношения к политике. Мы уже говорили, что анализ VII письма Платона заставил Фуко решительно переосмыслить это отношение. Философия находит в политике свою «реальность»: она может испытать свою истину, только столкнувшись с ней. Это значит, что философия должна не высказывать истину политики, но противостоять политике, испытуя свою истину.

Обрести свою «реальность» для философии значит либо самостоятельно задействовать в политической сфере отличность своего слова, своего дискурса (пример parrêsia Перикла у Фукидида), либо сформировать «политическую волю»,[38] то есть предложить структурные элементы отношения к себе, став ангажированным, вступив в политику или совершив действие.

В курсе 1983 г. не просто ставится проблема «заботы о других» после того, как в предыдущем году была поставлена проблема «заботы о себе». Речь, скорее, о том, чтобы выяснить, как философский дискурс на Западе выстраивает основание своей идентичности в этой складке управления собой и другими: как должно формироваться отношение к себе у того, кто хочет управлять другими, и у тех, кто станет ему повиноваться? Эта складка была центральной уже для кантовского вопрошания о Просвещении, как его понял Фуко.

---

37 Этот перенос внимания на греческую политическую мысль в курсе 1983 г. перекликается с первым курсом 1971 г. («Воля к знанию»), посвященным судебным практикам Древней Греции и уже предлагавшем анализ таких ключевых понятий афинской демократии, как *isonomia*.

38 Лекция от 16 февраля, первый час (иллюстрацией здесь служит платоновская фигура советника государя).

Политические цели курса выходят за рамки его контекста, и ретроспективно нельзя не отметить совпадение между спорами той эпохи и отстаиваемыми Фуко теоретическими положениями об отношениях между философией и политикой.[39] Однако вовсе не этот контекст проясняет позиции Фуко: скорее, именно изучение античности помогает ему проблематизировать политический *êthos*, который он отстаивает в эти годы. Если философия действительно обретает свою реальность в отношении к политике, это отношение должно оставаться отношением «упрямой отстраненности».[40] Деятельность Фуко, приведшая его в декабре 1981 г. в Польшу, где он поддерживал

---

[39] В мае 1981 г. во Франции пришли к власти левые, и страну возглавил Ф. Миттеран. После либерального поворота миттерановской политики оказалось, что «левые интеллектуалы», еще недавно столь активно протестовавшие, утратили свою энергию и не могут предложить ничего конкретного для новых реформ. 26 июля 1983 г. в газете «Le Monde» Макс Галло, стремившийся инициировать обсуждение той переломной эпохи, публикует статью о «молчании интеллектуалов», где констатирует «возрождение правых идей» и сожалеет о том, что «бóльшая часть» нового поколения интеллектуалов «ретируется» на Авентин, в то самое время, когда необходимо осмыслить вступление страны на путь активной «модернизации». Несколько дней спустя в той же газете Филипп Божье продолжает обсуждение (под тем же заголовком: «Молчание интеллектуалов») и замечает: «Ни единого дуновения со стороны Коллеж де Франс, издательств или CNRS, которые внесли свой вклад в приход левых к власти, в то время как со стороны оппозиции дуют ветры полемики». Упоминая об «их отношениях с государством», он подчеркивает, что «такие люди, как Симона де Бовуар или Мишель Фуко, отказались принять участие в этом опросе» (Фуко действительно не участвовал в этой критике, будучи занят множеством конкретных дел). Эти статьи появились в июле (для полноты картины следует сослаться на ответ Ж.-М. Эльвига Максу Галло, напечатанный в «Libération», ответ П. Жильбера в «Quotidien de Paris» и т. п.), то есть уже после того как Фуко прочитал свой курс о политической *parrêsia* в Коллеж де Франс. Однако некоторые лекции могли бы прозвучать как ответ, предвосхищающий эту критику. Фуко непрестанно подчеркивал, что функция философа не заключается в том, чтобы говорить политикам, что они должны делать. Он не должен ни заниматься законодательством вместо них, ни выступать интеллектуальным гарантом их деятельности, словно бы поддерживая своим знанием обоснованность их решений.

[40] См. лекцию от 9 марта, первый час.

CFDT,[41] его вмешательство во французские споры той эпохи (шла ли речь о деле ирландцев в Венсенне в августе 1982 г.[42] или о проблеме социальной безопасности[43]) вполне могут служить иллюстрацией этой этической позиции. Этот новый способ делать политику, занимаясь проблематизацией, а не догмами, дела ставку на этические поступки людей, а не на их слепую приверженность доктринам, лег в основание созданной в июле 1983 г. «Académie Tarnier» — группы друзей, объединившихся, чтобы осмыслить международную политическую обстановку.[44]

В более общем смысле этот курс вносит значительный вклад в великие теоретические споры о демократии и о самой сущности политики. Опираясь на греческие примеры (от Фукидида до Платона), Фуко своеобразно показывает противоречие, присущее всякой демократии: основываясь на конституционном равенстве, она вводит различие высказыванием правды, которое заставляет функционировать любую демократию; и в то же время она всегда составляет угрозу для высказывания правды. Этот курс показывает: Фуко больше не принадлежит ни к лагерю циничных хулителей демократии, ни к лагерю ее слепых подпевал. Он просто проблематизирует.

Быть может, одно из самых удивительных измерений этого курса заключается в том, что Фуко четко и ясно утверждает свое отношение к философии как к свободной и смелой речи об истине. Можно переосмыслить общий замысел курса. Фуко отталкивается от Канта, от нового определения современной философии: современная философия начинает мыслить исходя не из осмысления собственной истории, а из взывающего к нам настоящего. Что такое настоящее, заставляющее нас мыслить? Это вопрошание о том, что такое настоящее, должно осмысляться как призыв к мышлению, и этот призыв является частью процесса, в котором участвует мыслитель, это вопрошание Фуко определяет как начало со-

---

[41] См. «Хронологию» Д. Дефера. Éd. citée. P. 60.

[42] См.: Le Terrorisme ici et la // Dits et Écrits. T. IV. N 316. Éd. citée. P. 318–319.

[43] См.: Un système fini face à une demande infinite. Ibid. N 325. P. 367–383.

[44] См. «Хронологию» Д. Дефера. Éd. citée. P. 62.

временной философии, в традицию которой он вписывает и самого себя.

Изучение античной *parrêsia* приводит Фуко к кропотливому описанию философского высказывания правды, живой речи, представляющей собой смелое обращение к власти и нравственный вызов, бросаемый от Перикла до Платона. В конце курса[45] он констатирует, что современной философии, начиная с картезианского *cogito*, отвергающего авторитеты, и до кантовского «Sapere aude», присуща реактивация этой паресиастической структуры. Этот мост, впервые перекинутый между античной и современной философией, открывается для Фуко в метаисторическом определении философской деятельности: это смелая и свободная речь, постоянно утверждающая в политической игре мужество сказать правду, затрагивающая способ бытия субъектом и изменяющая его.

Я благодарю Даниэля Дефера за его неизменную доброту и Хорхе Давила за его великодушие.

Ф. Г.

---

[45] Речь идет о первом часе лекции от 9 марта.

Послесловие переводчика

Задача философии — просто все время заново изобретать задачу философии.

М. Брэдбери. Профессор Криминале

Лекции, которые Мишель Фуко читал в Коллеж де Франс, представляют собой некое «межкнижное пространство», в которое философ выносил идеи, не вошедшие в его программные сочинения. Это была одновременно и возможность «объясниться», представить свои прежние утверждения в свете новых движений его мысли, и полигон, на котором испытывались и обкатывались очередные идеи. Вместе с тем здесь Фуко мог позволить себе куда более свободное изложение «архивного» материала, нежели в книгах. Поэтому лекции, хоть и тщательно подготовленные, порой уводили читавшего их профессора далеко от изначально заявленной темы.

К началу 1980-х гг. мысль Фуко совершила значительную эволюцию. От исследования эпистем и архивов он обратился к проблематике знания-власти, что привело его к поистине трудноразрешимому вопросу об основании практик, вырабатывающих и репродуцирующих те или иные властные диспозитивы. Ответом на этот вопрос должен был стать многотомный труд «История сексуальности».

Первоначальный план исследований в этом направлении сложился у Фуко уже к середине 1970-х гг.; 5 ноября 1976 г. со страниц «Le Monde» было объявлено о том, что он приступил к работе над шеститомником под общим названием «История сексуальности». Первоначальный план этого труда выглядел следующим образом:

Том 1. «Воля к знанию» («La volonté de savoir»).
Том 2. «Плоть и тело» («La Chair et Le corps»).
Том 3. «Крестовый поход детей» («La Croisade des enfants»).
Том 4. «Женщина, мать и истеричка» («La Femme, la mere et l'hystérique»).
Том 5. «Извращенцы» («Les Pervers»).
Том 6. «Население и расы» («Populations et races»).

Однако Фуко пришлось отойти от первоначального плана. Он описывает это движение во введении к «Использованию удовольствий»: «Кроме анализа истинностных игр в их отношении друг к другу (на примере ряда эмпирических наук XVII–XVIII веков) и анализа истинностных игр в их связи с отношениями власти (на примере практик уголовного наказания), требовалось, очевидно, еще одно исследование: анализ истинностных игр в отношении себя к самому себе и форм конституирования себя в качестве субъекта, где областью референции и полем исследования должно было выступать то, что можно было бы назвать "историей человека желания". Ясно, однако, что такая генеалогия должна была увести меня очень далеко от моего первоначального проекта. Я оказался перед выбором: или придерживаться разработанного плана, дополнив его кратким историческим экскурсом, посвященным теме желания, или реорганизовать все исследование вокруг процесса медленного формирования герменевтики себя, развивавшейся на протяжении античности. Я выбрал второе решение...»[1] Так появились настоящий курс и два последних тома «Истории сексуальности».

Здесь Фуко обратился к дискурсивным практикам античности, что вызывало и продолжает вызывать многочисленные нарекания и недоуменные возгласы: Фуко-де не был специалистом по античности, плохо читал по-гречески, так что зря он за это взялся; Фуко зашел в творческий тупик и попытался опереться на великих мыслителей прошлого (подается это так, будто в обращении к Платону и Марку Аврелию есть что-то постыдное), расписавшись тем самым в своей философской не-

---

[1] *Фуко М.* Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2 / Пер. В. Каплуна. СПб.: Академический проект, 2004. С. 10–11.

состоятельности и т. п. Едва ли Фуко нуждается в том, чтобы мы его защищали. Поэтому отметим лишь, что обращение к истокам западной мысли было для него совершенно естественным в свете грандиозной программы исследования «истории мысли», а отсутствие специальной квалификации в области антиковедения он с лихвой компенсировал упорным и кропотливым трудом. Историк Поль Вейн, с которым философ регулярно делился своими открытиями, замечает, что «у Фуко был дар самостоятельно знакомиться с культурой или дисциплиной за несколько месяцев, подобно тем полиглотам, что изумляют нас, изучая за несколько недель язык (рискуя забыть его, занявшись изучением другого)».[2] Это позволяло Фуко в пространстве античной мысли чувствовать себя так же свободно, как и в сфере немецкого ордолиберализма (курс «Рождение биополитики»), специалистом по которому он тоже не был.

Исследовательской программой для позднего Фуко является прагматика дискурса, под которой понимается «анализ того, что в реальной ситуации затрагивает говорящего и изменяет смысл и значение высказывания».[3] Если «археологический» проект 1960-х гг. был позитивистским (сам Фуко называл это «счастливым позитивизмом», а П. Вейн в своей недавней книге говорит, что он был «скептическим мыслителем, доверявшим лишь фактам, бесчисленным историческим фактам, заполняющим страницы его книг, а не общим идеям»[4]) и принимал во внимание лишь высказывания в рамках той или иной *эпистемы* (то, что *действительно* было сказано, а не то, что *могло бы* быть сказано), то теперь философа занимают «онтологии дискурсов истины». Фуко интересует становление-преобразование субъекта высказывания в результате самого этого высказывания. И вместе с тем, зависимость значения высказывания от состояния и ситуации говорящего. Таким образом устанавливается связь между исследовательскими проектами 1960-х и 1970-х гг.

В соответствии с названием лекционный курс 1983 г. посвящен проблемам власти — управлению собой и другими. Пре-

---

[2] *Veyne P.* Le Samouraï et le poisson rouge. Foucault, sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008. P. 49.

[3] Лекция от 12 января 1983 г. С. 81 наст. изд.

[4] *Veyne P.* Le Samouraï et le poisson rouge. P. 9.

дыдущие работы вооружили Фуко инструментарием, позволяющим избегать в этом вопросе двух крайностей — понимания власти как господства и ее разоблачения как симулякра, о чем сам он напишет во введении к «Использованию удовольствий». В центре его исследований оказывается субъект властных отношений — «человек демократический», рассматриваемый как «человек желания». Это выражение, которое, опять-таки, появится в «Использовании удовольствий», намечается в настоящем лекционном курсе, когда Фуко рассматривает «человека демократического» из платоновского «Государства» через призму его «вожделений». А во втором томе «Истории сексуальности», писавшемся параллельно с собранными в настоящем издании лекциями, он прямо говорит, что видит свою задачу в осуществлении *генеалогии* субъекта желания, под которой он понимает «анализ практик, посредством которых индивиды приводились к тому, чтобы концентрировать внимание на самих себе, расшифровывать себя, узнавать себя в качестве субъекта желания и признавать себя таковым, устанавливая между самим собой и собой отношение определенного типа, дающее индивиду возможность обнаруживать в желании истину своего бытия».[5] Это и дает индивиду возможность «управления собой», необходимого для «управления другими» и предполагающего его. Но, если «Использование удовольствий» исследует такую герменевтику желания, то здесь Фуко обращается к герменевтике дискурса — вернее, дискурсивных практик.

В центре настоящего курса оказывается *parrêsia* — высказывание истины, правдивая речь, многообразные аспекты и проблемы которой Фуко столь искусно иллюстрирует античными текстами. Но *parrêsia* интересует его не сама по себе, а как инструмент управления собой и другими. *Parrêsia* — результат овладения своими вожделениями и аффектами. А умение владеть собой, достигаемое путем постоянных упражнений — это, как говорит Фуко в «Использовании удовольствий», есть не что иное, как свобода. «Свобода, об учреждении и защите которой идет речь,— это, конечно, свобода граждан в их совокупности, но одновременно это, для каждого в от-

---

[5] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 9.

дельности, определенная форма отношения человека к самому себе».[6] Если форма отношения к себе определяется организацией полиса, то свобода индивидов, понимаемая как власть, которую они осуществляют над самими собой, необходима для государства в целом. Эта свобода «в своей полной и позитивной форме... есть власть, которую человек осуществляет над самим собой в единстве с властью, которую он осуществляет над другими».[7] Таким образом, осуществление политической власти требует власти над собой. Искусство свободы — это игра власти.

Но *parrêsia* — это не только вольная речь. Это еще и признание — признание в двойном смысле, как признавание определенного положения вещей и как исповедь. Поль Рикёр, двигавшийся курсом, параллельным тому, что прошел Фуко, и во многом расходившийся с ним, в своей поздней работе «Путь признания» намечает два смысла этого понятия: активный (признавать что-то или кого-то) и пассивный (быть признанным или требовать признания). При этом Рикёр полагает, что «потенциальные философские способы употребления глагола «признавать/узнавать» могут быть упорядочены в соответствии с траекторией, ведущей от использования его в активном залоге к использованию в пассивном залоге».[8] Именно такой траектории следует и Фуко: высказывание истины, говорит он, позволяет паресиасту получать признание от других и оказывать на них влияние.

Фуко не был первым исследователем темы «руководства душой». Среди его предшественников можно назвать Пауля Раббова, автора книги «Seelenführung, Methodik der Exerziten in der Antike» (1954), в которой речь идет о подобной практике у эпикурейцев и стоиков, Изельтраут Мартен, написавшую диссертацию «Сенека и традиция духовного руководства в античности», а главное — ее супруга, работавшего бок о бок с Фуко в Коллеж де Франс,— Пьера Адо. Кстати, Адо был избран в Коллеж де Франс в 1982 г. именно по инициативе Фуко. Фуко лишь

---

6 Там же. С. 124.

7 Там же. С. 126.

8 *Рикёр П.* Путь признания. Три очерка / Пер. И. И. Блауберг и И. С. Вдовиной. М.: РОССПЭН, 2010. С. 24.

раз или два упоминает имя Адо в своих книгах.[9] А между тем у них было много общего. Тот читал его работы и расспрашивал его о некоторых выражениях в письмах Сенеки к Луцилию и, возможно, их сотрудничество стало бы весьма продуктивным, но этому помешала смерть Фуко. Впрочем, он внимательно прочел книгу Адо о духовных упражнениях, которую рекомендовал своим слушателям в Коллеж де Франс.[10]

Нам представляется небезынтересным провести параллели между поздним творчеством Фуко и поисками Адо. Ведь оба они пришли к убеждению, что смысл философии и ее единственная цель заключаются в самопреобразовании. Адо использует выражение «духовные упражнения», понимая под этим «волевую личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию».[11] Но, несмотря на общность интуиций, Адо отвергает фукольдианское выражение «практики себя»: мы не практикуем себя, говорит он, мы практикуем упражнения, направленные на преобразование Я.

Говоря о платоническом образе жизни, Адо выделяет три аспекта: стремление осуществлять политическое влияние, идущая от Сократа традиция дискутировать и наставлять и интеллектуализм. Все эти аспекты мы находим и у Фуко, который в настоящем курсе представляет соответствующие вершины «прямоугольника *parrêsia*» (не связывая их, впрочем, исключительно с платонической традицией): влияние, высказывание истины, разумность. Недостает только четвертой вершины — личного мужества, готовности пойти на риск. Здесь отчетливо заметно расхождение в представлениях двух авторов: «духовные упражнения» имеют своей целью лишь

---

[9] Во введении к «Использованию удовольствий» он говорит о том, что знакомство с трудами Адо и беседы с ним помогли ему при работе с античными текстами, в которых он не является специалистом, а в своих лекциях 1982–1983 учебного года с восхищением упоминает о докладе Адо о моделях *обращения* в западной культуре (*Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 243).

[10] *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 318.

[11] *Адо П.* Философия как способ жить. Беседы с Ж. Карлие и А. И. Дэвидсоном / Пер. В. А. Воробьёва. М.; СПб.: Степной ветер; ИД «Коло», 2005. С. 140.

преобразование Я, тогда как «практики себя» предполагают некую декларацию своих личностных качеств — Фуко подчеркивает этот аспект, обращаясь к речам Перикла в изложении Фукидида. При этом и Фуко, и Адо убеждены в том, что «для занятий другими нужно сначала измениться самому. Но самопреобразование состоит именно в том, чтобы быть внимательным к другим».[12]

Адо признает свое расхождение с Фуко по двум пунктам. Во-первых, как мы уже сказали, он усматривал в античной традиции не «практики себя», но стремление к превосхождению себя. Во-вторых, он небезосновательно полагает, что этическая модель заботы о себе, будучи применяема к современным условиям, ведет прямиком к дендизму. Впрочем, с этим соглашался и сам Фуко.

Адо подчеркивает, что для античности философский акт — это не передача учения или обмен мыслями между учителем и учеником, но прежде всего и по преимуществу — искусство жизни, затрагивающее все человеческое существование. «...Философия предстает прежде всего как врачевание страстей... Каждая школа имеет свой собственный терапевтический метод, но все связывают это врачевание с глубоким преобразованием способа видения и бытия индивида».[13] Античные философские школы, говорит Адо, сходятся на том, что человек, пребывающий во власти страстей, не является самим собой, и что посредством духовных упражнений он может прийти к своей разумной природе.

Философия эллинистическо-римской эпохи, по Адо, есть прежде всего и по сути образ жизни, то есть одновременно и определенное нравственное поведение, и способ преобразования себя. Философия — это любовь к мудрости, а мудрость — это не просто то, что позволяет познавать, но и то, что заставляет любителя мудрости существовать иначе. Причастность к мудрости дает спокойствие души, внутреннюю свободу и осознание себя как части космоса. Философия для античности — не умствование, но прежде всего деятельность.

---

12 Там же. С. 170.

13 *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия. Челябинск: Социум, 2010. С. 24.

В политическом регистре Адо считает уместным выражение «обращение». «...Платоническая философия принципиально представляет собой теорию обращения: чтобы изменить город, нужно преобразовать людей, но только философ реально способен на это, потому что он сам является "обращенным".[14] Адо нисколько не преуменьшает значения этой практики и даже говорит, что «потребность завоевания душ всеми способами является, может быть, фундаментальной характеристикой западного ума».[15]

Фуко согласен с Адо в большинстве вышеперечисленных моментов. В настоящем курсе он подчеркивает, что в тексте Плутарха мы обнаруживаем, что Платон — не просто теоретик и не только наставник, но паресиаст, с риском для жизни практикующий высказывание истины, поскольку его философия сделала его таковым. Для Адо важнейшим моментом является преобразование души философа, как и души того, кого он наставляет и кто, таким образом, сам становится философом в самой своей жизни. Для Фуко важнее другое — то, каким образом осуществляется воздействие на душу ученика, будь то почтительный слушатель или озлобленный тиран. Его интересует влияние, то есть властное воздействие. И хотя Адо также отдает должное политическому регистру философской практики, ее главным эффектом он считает не складывание дискурсов власти, а формирование философского образа жизни.

Сам Адо резюмировал сходство своих идей с идеями Фуко следующим образом: «Подходя с разных сторон, мы находим одни и те же темы, будь то философия как врачевание, Сократ и забота о себе, различные типы духовных упражнений как *praemeditatio malorum* или упражнение в смерти».[16] Сходятся они и в представлении о философии как о стиле и искусстве жизни. Однако Адо не согласен с выражением Фуко «эстетика существования», поскольку современное звучание слова «эстетика» ничего общего не имеет с античной «красотой». К тому же, говорит он, античные философы искали не столько *красоту*, сколько *благо*. Поэтому вместо «культуры себя»

---

[14] Там же. С. 202.
[15] Там же. С. 206.
[16] Там же. С. 284.

Адо предпочитает говорить о «самопревосхождении», ведь в античности речь вовсе не шла о создании себя как произведения искусства. И вообще, на взгляд Адо, Фуко излишне настойчиво концентрируется на «себе» (soi). То, что он называет «практиками себя», то есть движение интериоризации, неотделимо от восхождения на более высокий психический уровень, от экстериоризации и универсализации. «...Я немного опасаюсь, что, фокусируя свое толкование исключительно на культуре себя, на заботе о себе, на обращении к себе, и, в целом, определяя свою этическую модель как эстетику существования, Фуко предлагает чересчур эстетизированную культуру себя, то есть, боюсь, новую форму дендизма — вариант конца XX века».[17]

Исторические возражения Адо заключаются в том, что философская практика стоиков и платоников не сводилась к «культуре себя», а имела своей главной целью ощущение единства с космическим целым, из каковой перспективы уже и преобразовывалось ощущение себя. Фуко следовало бы внимательнее приглядеться к эпикурейцам, ненормативная этика которых подошла бы ему, если бы не трудности с интеграцией гедонизма в фукольдианскую схему использования удовольствий. Причиной тому, по мнению Адо, то, что Фуко не только предложил историческое исследование, но попытался разработать модель существования для современного человека. Таким образом, разногласия Адо и Фуко — это разногласия экологизма и дендизма.

В беседе с С. Ложье и А. Дэвидсоном Адо подводит итог:

> Фуко как-то сказал мне, что он находился под влиянием моей первой статьи, которая была посвящена понятию «обращения» и где я различал две формы: epistrophe, обращение, возврат к себе, и metanoia, преобразование себя. С этой точки зрения между нами действительно существует своего рода близость. Но, может быть, есть и различие в том смысле, что Фуко, скорее, сводит свою идею практик себя к определенной установке индивида, которую он называл эстетикой существования и которая в конечном счете направлена на то, чтобы наше существование было красивым. И я немного упрекаю Фуко в этом, как я говорю, «дендизме».[18]

---

[17] Там же. С. 308.

[18] Там же. С. 367.

В самом конце той же беседы Адо обозначает цель своих усилий — желание, «чтобы философ видел Вселенную, а значит, человечество как нечто целое, где существуешь не только ты, "один", но и тот, "иной".[19] Его стремление направлено не только к растворению своего Я в космическом, но и к возможности обратиться к другому. Возможно, он напрасно упрекает Фуко в чрезмерной заботе о своем Я, ведь фукольдианская «забота о себе» изначально предполагает встречу с другим как направляемым, «правимым»; преобразование себя, управление собой является первым шагом в управлении другими. И с этой задачей обращения к другому Фуко справляется, пожалуй, успешнее, чем Адо, которому нужен длинный обходной демарш. В своей книге о Плотине он писал: «В этом весь парадокс человеческого "я": мы только то, что мы осознаём, и однако мы чувствуем, что больше проявляем свое "я" в определенные моменты, когда, поднимаясь на более высокий уровень внутренней простоты, перестаем сознавать себя».[20] Для Фуко мы не только то, что мы осознаём, скорее, это то, чем мы становимся, проявляя заботу об этом становлении. Здесь можно было бы говорить о лакановском отсутствующем субъекте, зияние на месте которого и побуждает нас к заботе о его сотворении. Адо говорит, что философ стремится утратить свое Я в экстатических состояниях. Фуко еще со времени пресловутой «смерти субъекта» убежден в том, что такое Я не существует ни как данность, ни как внеисторическая универсалия, но может быть лишь обретено в результате определенных усилий. Резюмируя, можно сказать, что Адо интересует утрата Я (во всяком случае, утрата Я как самодостаточного и не соотносимого с неким абсолютом), тогда как Фуко занимает его обретение. Эти практики вовсе не противоположны, напротив, это две стороны одного и того же жеста, так что сколько-нибудь серьезного противоречия между двумя философами нет.

Другая фигура, о которой нельзя не упомянуть в связи с творчеством позднего Фуко,— это П. Вейн, которому Фуко во время работы над последними томами «Истории сексуально-

---

[19] Там же. С. 368.

[20] *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда / Пер. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 28.

сти» по вечерам рассказывал о том, что обнаружил за день, и о котором в «Использовании удовольствий» сказано: «Он знает, что такое для настоящего историка поиск истины; но он знает также, в какой лабиринт входит тот, кто решает заняться историей игр истинного и ложного. Он принадлежит к тем, довольно редким сегодня, историкам (и не только историкам), которые не боятся идти навстречу опасностям, сопровождающим — для любой мысли — вопрос об истории истины».[21] Вейн действительно разделяет с Фуко интерес к истории истины и его антифеноменологический подход. Недаром он пишет: «Грех феноменологии в том, что она описывает вещи, исходя из инстанции сознания, которая мыслится как инстанция учреждающая, а не как учрежденная».[22] Практики себя не исходят от какой-то самостной инстанции вроде cogito, а учреждают такую инстанцию, которая всегда зависит от формы ее признания. В истории истины нет универсалий. Но у феноменологии есть еще один грех (собственно, являющийся оборотной стороной того, о чем говорит Вейн), который очень точно подметил П. Рикёр: «То, что для социолога является данным первично, для феноменолога есть последнее, конституированное».[23] «Счастливый позитивизм» Фуко позволяет ему видеть социальное как данное первично, а не конституированное исходя из способностей разума, то есть как исторический факт, как «редкость» (по выражению того же Вейна), а не как универсалию. Он не занимается интерпретацией, вернее, признавая за исследователем право интерпретировать, никогда не забывает о том, что за любой интерпретацией остается еще текст как таковой. Этот последний и занимает Фуко, что позволяет П. Вейну говорить о его «герменевтическом позитивизме».[24]

---

[21] *Фуко М.* Использование удовольствий. С. 13.

[22] *Вейн П.* Фуко: революция в историографии (фрагменты) / Пер. Г. Галкиной и С. Козлова // Новое литературное обозрение. 2001. N 3(49). С. 18.

[23] *Рикёр П.* Путь признания. Три очерка / Пер. с фр. Р. И. Блауберг и др. М.: Изд-во РОССПЭН, 2010. С. 150.

[24] *Veyne P.* Le Samouraï et le poisson rouge. P. 31. Суть своего «герменевтического позитивизма» Фуко ясно выразил в лекционном курсе «Рождение биополитики»: «...Вместо того чтобы исходить из универсалий, выводя из них конкретные явления, или вместо того чтобы отталкиваться от универсалий как от понятийной сетки, обязательной для

И наконец, весьма интересным может оказаться сравнение настоящего курса с курсом, прочитанным Хайдеггером в 1942–1943 г. и изданным на немецком языке в 1982 г. Речь идет о курсе, посвященном Пармениду. Скорее всего, Фуко не был знаком с этим текстом, однако Хайдеггер здесь проводит идеи, неоднократно развивавшиеся им в более ранних работах и, несомненно, хорошо известные Фуко. Прежде всего бросается в глаза сходство между хайдеггерианским пониманием *aletheia* как *несокрытости* и фукольдианским рассмотрением *parrêsia* как dire-vrai, высказывания истины. В обоих случаях истина — не только и не столько информация о каком-то реальном положении дел, сколько активный процесс, затрагивающий саму сущность прикосновенного к ней человека. Не случайно Хайдеггер подчеркивает, что со времен Империи противоположностью несокрытости выступает не сокрытость, а ложность, так что истина понимается как не-ложность. Точно так же Фуко подчеркивает платоническую мысль о том, что при плохой, выродившейся демократии противоположностью парсиастического высказывания истины оказывается не ее незнание или замалчивание, а произнесение льстивых речей, угождающих тирану или толпе. Противоположностью же «хорошей» *parrêsia* выступает незнание истины или неспособность ее изречь.

Хайдеггер обвинил Ницше в том, что тот понимает греческий мир по-римски, то есть, в сущности, по-новоевропейски, и заявил, что «со времен империи греческое слово «политический» означает нечто «римское».[25] Дело в том, говорит Хайдеггер, что вслед за римлянами Запад считает противоположностью истинного ложное. Греческая *aletheia* уже со времен Платона превращается в «правильность», однако у того же Платона и даже у Аристотеля еще сохраняется смысл *раскрытия*, впоследствии напрочь утраченный, так что у Ницше *veritas* станет «справедливостью». «Справедливость — это ос-

---

некоторых конкретных практик, я хотел бы исходить из самой конкретной практики и, так сказать, пропустить универсалии через сеть этих практик» (*Фуко М.* Рождение биополитики / Пер. А. В. Дьякова. СПб.: Наука, 2010. С. 15).

[25] *Хайдеггер М.* Парменид / Пер. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 104–105.

новная форма воли к власти», а «воля к власти в своей сущности есть повеление».[26] От этой мысли недалек и сам Фуко, а значит, обвинение Хайдеггера против Ницше косвенно падает и на него. Но потерял ли он *aletheia* как *несокрытость*? Пожалуй, да, и вполне сознательно.

По-видимому, Фуко согласился бы с Хайдеггером в том, что «"история", понятая в самой своей сути, то есть осмысленная из сущностного основания самого бытия, представляет собой постепенное изменение сущности истины».[27] Вернее, Фуко мог бы согласиться со второй частью этого утверждения, поскольку идея о том, что историю можно осмыслять исходя из сущностного основания бытия, едва ли показалась бы ему удачной. Как и следующая за этим рассуждением мысль о «редких мгновениях», в которые история как бы замирает и которые в силу этого являются «начально историческими». «Редкости», как мы уже говорили вслед за П. Вейном, Фуко понимает чисто событийно, или позитивистски. Хайдеггер же предлагает понимать событийность как участь или судьбу.

Но при этом как Хайдеггер, так и Фуко отвергают то, что первый называл «историографическим» пониманием истории, при котором всякая эпоха, кроме нашей, воспринимается как безвозвратно прошедшая и оставившая после себя лишь некие универсалии. «Преклонение перед "вечными ценностями" ушедших культур — основная форма расставания историографов с историей, и они расстаются с ней, нисколько ее не познав, и уничтожают всякий смысл наследия и диалога».[28] Именно такую историю Фуко пытался «убить» — по сильному выражению Сартра, отстаивавшего эту позицию.

«Несокрытость», о которой говорит Хайдеггер,— понятие сугубо метафизическое. Впрочем, его метафизичность как раз и позволяет, как считает немецкий философ, приблизиться к грекам и понимать их не через призму позднейшего эллинизма или имперского сознания, а непосредственно. Он стремится отыскать «изначальное» в истории мысли. Для Хайдеггера это своего рода герменевтика, от которой Фуко далек. Он не верит

---

[26] Там же. С. 121.
[27] Там же. С. 124.
[28] Там же. С. 246–247.

в возможность для нас, сегодняшних, взглянуть на мир и на себя глазами греков IV в. до н. э. Он предлагает посмотреть лишь, что осталось еще в нас от греков, не рассчитывая на большее. Ведь большее может оказаться интеллигентской фантазией. Фуко предлагает нам «герменевтику субъекта». В истории мысли он ищет не «изначальные», но «поворотные» пункты. «Мне кажется,— говорил он,— что вызов, на который должна ответить любая история, в том и заключается, чтобы попытаться уловить момент, когда получивший известное распространение культурный феномен действительно может составить поворотный пункт в истории мысли, стать решающим мигом, в том числе и для нашего современного способа быть субъектом».[29]

«Забота о себе» — не что иное, как передача греческого «epimeleia heautou». Речь здесь идет не только о преобразовании себя, как говорил Адо, но и об определенном управлении собой, своим поведением и образом жизни. Ведь забота о себе побуждает философа отказаться от того, что ведет к достижению богатства и власти, как поступал, к примеру, Сократ. Или же, напротив, пренебрегая опасностями, окунуться в политическую жизнь, как это сделал ученик Сократа Платон, озабоченный тем, чтобы не превратиться в чистый *logos*. Таким образом, «необходимость заботы о себе связана с осуществлением власти».[30] А главное — «забота о себе между привилегией и политическим действием — где-то тут возникает это понятие»[31]. Здесь же, как показывает Фуко в лекциях этого года, определяется чрезвычайно важное понятие *parrêsia*: возможность говорить правду дается по праву рождения и является привилегией граждан, и в то же время это политическая деятельность, связанная с риском, но позволяющая увлекать за собой других. Фуко постоянно подчеркивает эти два момента. Хоть это и привилегия, но ею можно пренебречь, отказавшись от участия в политической жизни государства; в таком случае ты ничем не рискуешь, но и не заботишься о себе. Философ, не вмешивающийся в политику, становится чистым дискурсом.

---

29 *Фуко М.* Герменевтика субъекта. С. 22.
30 Там же. С. 51.
31 Там же. С. 52.

Забота о себе — не просто попечение о благе своей души, она делает человека не таким, как все прочие. И, практикуя *parrêsia*, заботящийся о себе человек способен влиять на других, увлекать их за собой, властвовать над ними.

Все эти размышления вписываются в более общую и весьма обширную исследовательскую программу, о которой Фуко достаточно подробно говорит в лекции, прочитанной 5 января. Он стремится расположить историю мысли между историей ментальностей и историей репрезентаций, чтобы выявить те формы, в которых индивид конституирует себя в качестве субъекта. В той же лекции Фуко обозначает альтернативу между двумя исходящими от Канта критическими традициями — той, что ставит вопрос об условиях возможности истинного знания, и той, что ставит вопрос о современности,— и признаёт свою приверженность последней, «критической мысли, принимающей форму онтологии нас самих».[32]

Поздний проект Фуко, как объясняет он сам (лекция 12 января) заключается в том, чтобы исследовать матрицы опыта согласно трем осям — оси формирования знания, оси нормативности поведения и оси конституирования субъективности. Способы говорить правду, связанные с властными процедурами, как раз и позволяют увидеть, каким образом индивид конституируется в качестве субъекта по отношению к себе и к другим. Если в «Герменевтике субъекта» Фуко обращался к способам говорить правду в контексте руководства сознанием, то теперь он помещает ту же проблематику в контекст управления собой и другими. *Parrêsia* служит основанием политической деятельности. И именно в связи с этим понятием впервые в западном мире проблемы правления ставятся независимо от юридическо-институциональной системы того или иного общества.

Проблема «вольной речи», во всяком случае в ее политическом измерении, сохраняется и в Новое время. Например, Ламетри в своем «Опыте о свободе высказывания мнений» пишет: «...Совершенно ясно, что, предоставляя людям полную свободу высказываний, государи или те, кто правит вместо них, рискуют изобличить себя в невежестве, злом умысле и

---

[32] С. 33 наст. изд.

других пороках и что, будь они добродетельными, им не было бы никакого смысла запрещать высказывание мнений».[33] Другими словами, слабый возвышает голос не только с тем, чтобы обвинить сильного в несправедливости (об этом Фуко говорит достаточно), но и с тем, чтобы иметь возможность обличить этого последнего в некомпетентности. А это в свою очередь делает возможным деспотическое правление. «Итак, по-видимому, основные мотивы ограничения свободы высказывания мнений — это невежество, страх увидеть разоблаченными свои недостатки и как естественное следствие этого — боязнь, что невозможно будет больше деспотично управлять государством, а также склонность строить иллюзии».[34]

Фуко всегда отвергал субстантивистское понимание власти. Но, если в своих текстах 1970-х гг. он акцентировал «власть, поднимающуюся снизу» в ее структурных характеристиках, то в настоящем курсе лекций он преимущественно поднимает проблему *влияния*. Это снижает степень оригинальности в его понимании власти (вернее, оставляет в стороне тот подход, что можно было бы назвать специфически фукольдианским). Ведь даже такой далекий от структурализма и эпистемологии автор, как С. Хантингтон, определяет власть как «способность одного человека или группы изменить поведение другого человека или группы», причем «поведение можно изменить стимулом, принуждением или убеждением».[35] Однако речь у Фуко идет не просто о *влиянии*, а о его необходимых условиях: чтобы изменить поведение других (о чем говорит в нашем примере Хантингтон), необходимо измениться самому.

Неудивительно, что Фуко начинает свой курс с обращения к кантовскому тексту «Что такое Просвещение?», где решительно заявляется о необходимости отказаться от руководительства другими и двигаться самостоятельно, выйти из состояния несовершеннолетия. Это позволяет Фуко заняться анализом историко-политического дискурса, оставив в стороне дискурс юридическо-философский. Примеры последнего можно найти

---

[33] *Ламетри Ж. О.* Опыт о свободе высказывания мнений // Сочинения / Пер. Э. А. Гроссман и В. Левицкого. М.: Мысль, 1983. С. 341.

[34] Там же. С. 342.

[35] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций / Пер. Т. Велеева. М.: АСТ, 2007. С. 117.

повсеместно, например в речах многочисленных персонажей М. Е. Салтыкова-Щедрина, рассматривающих государственную власть как универсалию.[36] Пример историко-политического дискурса дает тот же Хантингтон, не склонный отождествлять власть с государством, а, напротив, усматривающий ее начало во *влиянии* одного человека на других.

Кант требовал выхода из состояния несовершеннолетия, то есть управления собой. Это управление собой невозможно без преобразования себя, позволяющего индивиду использовать собственную способность рассуждать. Он рассматривает кантовский текст о Просвещении как *установку на современность*. «Под установкой я понимаю некий способ относиться ко всему, что сейчас происходит, свободный выбор, который принимается некоторыми из нас, и, наконец, некий способ

---

[36] Так, управляющий палатой государственных имуществ Удодов из «Благонамеренных речей» утверждает: «Наш народ — дитя... Дитя доброе, смышленое, но все-таки дитя. Сам собою он управляться не может. Он не имеет понятия ни о гражданском союзе, ни о союзе государственном. Весь цикл его идей вертится около требований и указаний обычного права. Поэтому для него необходимы добрые правители, которые были бы, так сказать, посредниками между ним и государством. Государству необходима военная оборона, необходим бюджет, а народ ничего этого не понимает. Он не умеет обобщать и всего себя приурочивает к общине, к волости и в крайнем случае — к своему уездному городу. В его глазах фиск есть нечто загадочное, нечто такое, что приходит, берет и уходит. Поэтому надобно его воспитывать. Надобно, чтоб он беспрестанно был лицом к лицу с государством, чтобы последнее, так сказать, проникло в самое сердце его. Народ — дитя, повторяю я, дитя, имеющее множество предрассудков, обычаев, привычек... дурных привычек. Он настолько погряз во всем этом, что сам по себе не чувствует от этого даже особенных неудобств. Но ведь дело не в нем одном, а в государстве — в государстве, относительно которого народ представляет лишь тягольную единицу. Государство должно быть сильно, государство должно быть образованно, государство обязывается иметь свою промышленность, торговлю и проч. Высшее же выражение государства есть правительство, которое и несет на себе всю ответственность за него» (*Салтыков-Щедрин М. Е.* Благонамеренные речи // Собр. соч. В 10 т. Т. 5. М.: Правда, 1988. С. 516). Удодов ставит во главу угла понятия гражданского общества и государства, опираясь на представление об общественном договоре, о естественных и приобретенных правах. Поэтому он и считает правительство высшим выражением государства. Юридическо-философский дискурс неизбежно ведет к такому пониманию, как и к идее сильного государства.

мыслить и чувствовать, а также способ действовать и вести себя, который разом отмечает нашу сопричастность текущему моменту и представляется как некое задание. Наверное, это несколько похоже на то, что греки называли словом этос».[37] Тот же самый посыл Фуко обнаруживает и в «Алкивиаде» Платона. Конечно, историко-политический контекст в этих двух случаях совершенно различен, и Фуко вовсе не пытается представить выход из состояния несовершеннолетия как какую-то универсалию, перманентно присутствующую в истории мысли. Скорее, здесь обнаруживается та самая *ось*, вдоль которой располагается политический аспект *заботы о себе*. Но еще более четкой оказывается параллель с VII письмом Платона, где говорится о *pragmata* философии: избравший путь философии должен идти по нему сперва под руководством наставника, а потом, отказавшись от наставничества, пользоваться собственным разумом во всех повседневных делах, предпочитая философский образ жизни всем прочим.

Фуко обращается к платоновским текстам, значимость которых долгое время оставалась в тени других, более известных диалогов. И тем не менее, обращение к VII письму не выглядит неожиданностью. Пожалуй, лучше всего основание такого выбора определил такой далекий от Фуко мыслитель, как Г.-Г. Гадамер, заметивший, что платоновское «Седьмое письмо имплицитно содержит отрицание системы. Ощущается, так сказать, необходимость наконец-то серьезно отнестись к Седьмому письму, в полной мере оценить его решающее значение».[38] Значение же VII письма, по Гадамеру, состоит в том, как для позднего Платона изменилось понятие государственного мужа. Подлинно политической задачей Платон здесь объявляет не какие-то реформы, направленные на построение идеального государства, а создание государства воспитания. «Такая конституция желает не реформировать в качестве наиболее ловко придуманного учреждения какое-либо существующее государство, а основать новое, а значит сформировать

---

[37] *Фуко М.* Что такое Просвещение? // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. С. Ч. Офертаса. М.: Праксис, 2002. С. 344.

[38] *Гадамер Г.-Г.* Диалектическая этика Платона / Пер. О. А. Коваль. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 22.

таких людей, которые смогут построить подлинное государство. «"Государство" Платона, как государство воспитания — проект человека, а основатель такого государства — ваятель человека. И если Платон и возлагал всю свою жизнь надежды на силу политического воздействия и даже сам пробовал свои силы в политике, то происходило это всегда на пути философии. Именно политика поставила перед ним следующую задачу: выводить на путь философии. Ибо лишь тот, кто приведен к философии, способен, со своей стороны, привести в порядок остальных, а значит, и все государство, опираясь на то, что является целью подлинного понимания, то есть на идею блага».[39] Однако Фуко усматривает в VII письме не только раздумья о практическом воспитании посредством философии, имеющем прямые полические следствия, но и постановку под вопрос самой философии. Поэтому в лекции 16 февраля он говорит, что «VII письмо и его многообразные измерения могут рассматриваться как размышление о реальности философии, проявляющейся через осуществляемую в политической деятельности веридикцию».[40] Испытание же философии политикой показывает, что реальность философии состоит в обращении к самому себе.

Фуко настойчиво подчеркивает мысль Платона о том, что философия не должна прямо вмешиваться в политику, но, нуждаясь в политике как испытании своей реальности, призвана говорить правду о политике и политических деятелях. В результате философствующий субъект и субъект, занимающийся политикой, должны сойтись в тождестве. Но философия при этом не должна превращаться в политику. Политические же деятели не должны обращаться к теоретической философии, бросив насущные дела. Здесь вполне уместна формулировка Ж.-Л. Нанси, хотя и данная по другому поводу: «...Эта перспектива — перспектива политической философии в самом полном смысле (не "философия политики", но философия как политика) могла бы быть тем, что одним движением указывало бы на уникальную ситуацию, в которой оказывается наша история, и чинило бы препятствие для доступа к этой ситуации.

---

39 Там же. С. 24–25.

40 С. 241 наст. изд.

"Философия и политика" как раз и есть выражение этой ситуации. Но это есть разделительное выражение, поскольку сама ситуация дизъюнктивна».[41] Фуко блестяще показал, что у нашей исторической ситуации, несмотря на ее уникальность, греческие корни. «Философия и политика» — действительно дизъюнкция. Философия перестанет быть философией, если превратится в политику. Политика окажется бессильна, если сведется к философии или если политический деятель станет поверять свои действия философией. Однако связка философии и политики составляет стержень нашей исторической ситуации, о чем мы знаем по меньшей мере со времен Канта, когда, собственно, и сложилась эта ситуация, отличающаяся от всех прежде бывших тем, что вопрошает сама себя о собственной сущности.

В этом свете следует сказать несколько слов о том, как отразились в настоящем курсе политические взгляды самого Фуко. Как известно, после недолгого пребывания в рядах коммунистической партии он стал сторониться жестких рамок политических групп. Отношения с социалистическим правительством Миттерана, на которое многие французские интеллектуалы возлагали большие надежды, у него не сложились. Удивительно, но философ, не нашедший общего языка с социалистами, прежде сотрудничал с голлистским правительством, с которым решительно расходился во взглядах. Сам он говорил, что ему довелось повидать и хорошо функционировавшие капиталистические режимы, и плохо функционировавшие режимы социалистические. Так что дело не в идеологии, а в том, как функционирует та или иная государственная система. В настоящем курсе он не раз повторяет мысль Платона о том, что у всякой *politeia* свой голос, и задача философа — услышать его и позволить *politeia* говорить по-своему, не навязывая ей чужих голосов. Эту мысль Фуко считает переломной для понимания *parrêsia* в IV в., когда появились крупные монархии и имперские образования. Таким вслушиванием в разные политические голоса и можно объяснить его позицию в те годы.

---

41 Нанси *Ж.-Л.* Бытие единичное множественное / Пер. В. В. Фурс под ред. Т. В. Щитцовой. Минск: Логвинов, 2004. С. 47.

Победа социалистов на выборах 1981 г., как и предполагал Фуко, не принесла значительных перемен в культурной жизни Франции. Интеллектуалы, участвовавшие в «майском восстании» 1968 г., успешно адаптировались к существующей экономической системе и теперь больше интересовались религией, нежели проблемами рабочего движения. Филипп Божьё из «Le Monde» предпринял опрос ведущих французских интеллектуалов, в котором пытался выяснить их отношение к современной политической ситуации. Но интеллектуалам было нечего сказать: их слова выражали скуку и общее разочарование. Впрочем, были и провокационные ответы: Б.-А. Леви сказал, что современная история, начавшаяся с дела Дрейфуса, закончилась; Делёз заметил, что интеллектуалы боятся только одного — коммунизма; Фуко и С. де Бовуар отказались отвечать на вопросы.

Фуко планировал выпустить книгу бесед с Дидье Эрибоном о бедах, которые принесли Франции все левые правительства. Было даже придумано рабочее название — «La Tête des socialistes», однако книга так и не вышла. Были и другие планы — от статей о Первой мировой войне до изучения традиции «высказывания истины» в Византии. Единственное, о чем можно сказать с уверенностью: работа над «Историей сексуальности» продолжалась.

В это время Фуко вел достаточно разнообразную жизнь. В мае 1982 г. он представил цикл лекций в Лувене. Речь шла о юридической процедуре получения признания. На обратном пути он заехал в Нью-Йорк, где дал несколько интервью. Речь в них шла о сексуальности и, в частности, о проблемах сексуальных меньшинств. В сентябре 1982 г. он во второй раз побывал в Польше, где выступал в поддержку движения «Солидарность». В октябре в течение трех недель проводил семинар по «Заботе о себе» в университете Вермонта. Послушать его приехали Франк Лентриккия, Кристофер Лаш и Алан Меджилл.

Зимой 1983 г., когда Фуко только закончил читать свой курс лекций, в Париж прибыл Юрген Хабермас. Он прочитал в Коллеж де Франс ряд лекций на тему «Философский дискурс о модерне». Его приезд организовал П. Вейн, которому и выпала честь представить германского мыслителя парижской публике. Фуко и Хабермас обедали вместе. Они начали с разговора о

немецких фильмах и обнаружили, что их вкусы противоположны. Затем они обратились к обсуждению собственных философских биографий. Фуко сказал, что благодаря Хайдеггеру смог уйти от феноменологии и Сартра. Хабермас, напротив, осознав политическое значение философии Хайдеггера, в 1930-х гг. тяготевшего к нацизму, обратился к младогегельянству.

В марте 1983 г. у Фуко возникла идея вместе с американскими коллегами организовать к 200-летию Канта, каковое ожидалось в 1984 г., небольшую конференцию, в рамках которой участникам предлагалось ответить на вопрос «Что такое Просвещение?». Участниками должны были стать Дрейфус, Рабиноу, Р. Рорти и Ч. Тейлор. Конференция не состоялась.

В апреле 1983 г. Фуко в очередной раз поехал в Беркли. Его открытая лекция на тему «Забота о себе» собрала две тысячи человек. Он планировал вернуться в Беркли осенью, чтобы прочесть полный лекционный курс. Кроме того, он рассчитывал стать постоянным профессором Калифорнийского университета и приезжать сюда регулярно; он даже подумывал о том, чтобы попросить отставки в Коллеж де Франс. Этим планам не суждено было сбыться, и на следующий год Фуко прочитает свой последний лекционный курс в стенах этого заведения.

В заключение можно сказать, что курс 1983 г. не только представляет work in progress, но и содержит интереснейший материал, не вошедший в книги Фуко. Мы видим живую философскую мысль, ищущую новые пути, а самое главное — перед нами предстает философ, вписывающийся в давнюю традицию, идущую от Сократа: философ выстраивает свои отношения с политикой, проверяя тем самым на подлинность свою мысль. А раз так, мы можем сказать вслед за самим Фуко: философия снова возможна.

А. В. Дьяков

Предметный указатель

Aufklärung 13, 19–23, 25, 27, 31–34, 37, 39, 43–45, 47–52, 305, 359, 389

Haskāla 13, 21

Mathêmata 260, 261, 262, 265, 266, 394

Аналитика
истины 33
разума 43
Аристократия 164, 208, 225, 229, 236, 378

Безумие 15, 17, 54, 68

Веридикция 16, 17, 54, 55, 143, 166–168, 241–243, 249, 251, 300, 301, 320, 321, 349, 358, 360, 363, 388, 398
Власть 16, 17, 22, 33, 41, 42, 46, 49, 55, 63–65, 76, 83, 85, 90, 94, 95, 97, 98, 105, 106, 111, 113–120, 127, 128, 136, 138, 147, 149, 150, 151, 159, 160, 164–167, 170, 171, 173–175, 177–180, 182, 186, 188, 189, 191, 198, 201, 206, 208, 210, 353, 354, 358, 359, 377, 211, 214–216, 218, 227–232, 236, 237, 240, 242, 243, 247, 249, 254, 268, 275–282, 285, 288, 289, 298–304, 306–308, 323, 329, 330, 335, 336, 348, 353, 354, 358, 359, 377, 378, 389, 391, 394, 395, 402, 404–406, 409, 410, 414, 416, 418, 419
Война 114, 137, 188–193, 195, 197, 202, 203, 273, 276, 279, 314, 357
агрессивная 31
гражданская 207, 211, 275, 283, 284, 287, 288, 290
Пелопоннесская 92, 112, 138, 182, 187, 202, 229

Генеалогия 26, 82, 209, 229, 268, 404, 406
Герменевтика 29, 404, 406, 415
Господство 16, 17, 55, 119, 168, 280, 406
Государственные интересы 83, 194

Демократия 85, 164, 165, 169, 171, 172, 173, 186, 187–201, 205–217, 220, 223, 225, 227,

229, 231, 232, 236, 237, 239, 247, 249, 280, 311–316, 323, 327–330, 351, 378, 379, 392, 393, 398, 401, 414,
афинская 113, 160, 173, 399
Десубъективация 389
Дисциплина 16
Драматика дискурса 82–84, 95

Забота о себе 56, 57, 60, 330, 336, 356, 360, 388, 396, 399, 409–411, 416, 420

Ирония 68, 391
Историцизм 18
История
ментальностей 14, 15, 417
мысли 14, 15, 26, 27, 34, 321, 331, 415–417
репрезентаций 14, 15, 417

Киники, кинизм 60, 151, 299, 303, 304, 317, 353, 354, 356, 357, 391
Медицина 15, 42, 245, 246, 276, 278, 281, 291, 343
Монархия 38, 39, 164, 208, 218, 225, 227, 234, 238, 277, 287, 302, 303, 316, 422
автократическая 280
персидская 215
Мораль 17, 45, 194, 272, 358, 377

Негативизм
историцистский 17
нигилистский 17
Неразумие 175, 176, 227
Нигилизм 18
Номинализм 18

Общество 15, 23, 38, 39, 47, 48, 51, 84, 173, 174, 358, 379
гражданское 52, 198, 419
греческое 148, 149
Олигархия 164, 210, 211, 225, 230, 232
Опыт 15–18, 33, 54, 60, 163, 173, 174, 229, 231, 392, 417

Педагогика 68, 69, 300, 362
Пифагореизм 260, 352, 370
Познание 14, 17, 24, 27, 263–265, 268, 269
истины 347
себя 56, 57, 254
Прагматика
дискурса 81, 82, 405
себя 17
субъекта 55
Практика
высказывания истины 168, 169,
дискурсивная 16, 25, 54, 122, 404, 406
души 345, 346
культовая 89
медицинская 245
наставления, наставничества 56, 59
пастырская 359
повседневной жизни 255
политическая 200, 298, 300, 301, 303, 304, 306, 395
признания 355
речи 379
риторическая 319
себя 55, 394, 408, 409, 411, 413
социальная 394
управления сознанием — 366
философская 25, 207, 230, 243, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 306, 318, 349–351, 361, 367, 382

экономическая 49
языковая 315
Преступность 16, 17, 54
Психагогия 206, 207, 316, 317, 341, 344, 345, 362, 370, 371, 372, 374, 396

Разум 27, 33, 43–45, 47–52, 95, 179, 183, 218, 219, 254, 270, 325, 389, 413, 420
Риторика 59, 66, 67, 69, 149, 181, 209, 242, 249, 250, 279, 289, 315, 317–320, 322, 324, 337–345, 360, 361, 363, 364, 367, 368, 370–379, 383, 392, 395, 396

Сексуальность 17, 54, 218, 398, 423
Стоики, стоицизм 61, 319, 354, 391, 411
Субъект 14, 16, 17, 54, 55, 70, 77–79, 81, 155, 255, 256, 306, 321, 332, 335, 336, 363, 364, 388, 391, 392, 398, 402, 404–406, 416, 417
безумный 15
высказывания 76
говорящий 76, 78, 79, 81, 82, 326
западный 267
нормальный 15
отсутствующий 412
политический 330
разумный 49
универсальный 48, 49
философствующий 300, 307, 308, 330, 421
Субъективация 17, 388, 389, 395, 399
Субъективность 55, 387, 388, 397, 417

Тирания 61, 64, 116, 193, 249, 277, 328–330

Феноменология 413, 424

Именной указатель

Август О. 38, 273
Адо П. 407–412, 416
Александр Македонский 278, 299, 304
Аристипп 351, 352
Аристотель 8, 90, 91, 107, 123, 124, 164, 291, 414

Бовуар С. де 400, 423

Вебер М. 34
Вейн П. 387, 390, 405, 412, 413, 415, 423
Вико Дж. 38, 39
Вюйемен Ж. 5
Галилей Г. 66, 76

Гален 57, 58, 391
Гегель Г. В. Ф. 33, 53, 355
Гераклит 94, 101
Гипократ 343

Декарт Р. 24, 355, 359
Демосфен 59, 194
Деррида Ж. 270, 394
Диоген Лаэртский 304, 351, 352, 353
Диоген Синопский 298, 299, 304, 305, 357
Дион Кассий 273, 303
Дион Хризостом 303
Дорофей Газский 59
Дюмезиль Ж. 135–139, 142, 398

Еврипид 59, 85, 87, 89, 91, 93, 94, 96, 112, 113, 118, 119, 127, 135, 138, 154, 163, 168, 170, 174, 182, 187, 190, 205, 206, 231, 311–313, 349, 391–393, 397

Иоанн Златоуст 59
Ипполит Ж. 5, 34
Исократ 59, 194, 195, 203, 205, 207, 312, 323, 327, 393

Кант И. 13, 19–34, 37, 39–52, 305, 355, 359, 388–390, 401, 417, 419, 422, 424
Квинтилиан 59, 67
Киприан 369
Клеофонт 181, 196
Ксенофонт 114, 215, 312, 314

Ламетри Ж. О. де 417
Леви Б.-А. 423
Лейбниц Г. В. 24
Лессинг Г. Э. 21, 35

Лукиан 59, 317–320
Лукиан Самосатский 59, 317–320

Макиавелли Н. 273
Максим Тирский 59
Марк Аврелий 59, 308, 404
Мендельсон М. 21, 22, 24, 32, 389
Меценат 273, 303
Музоний Руф 354

Нанси Ж.-Л. 421
Ницше Ф. 8, 33, 414, 415

Перикл 119, 187–194, 196, 202, 205, 239, 273, 274, 311–315, 349, 350, 360, 362, 363, 383, 392, 393, 399, 402, 409
Платон 38, 57, 59, 61–70, 79, 80, 88, 148, 164, 199, 204, 206–220, 222–233, 236–256, 258–268, 272–293, 297–308, 312–314, 321, 324, 325, 329, 337, 339, 340, 344, 348, 349, 351–353, 362–364, 366, 370, 390, 391, 393–395, 397, 399, 401, 402, 404, 410, 414, 416, 420–422
Плотин 412
Плутарх 59, 61, 63, 65, 66, 75, 77, 80, 84, 88, 205–207, 223, 228, 303, 313, 341, 376, 390, 410
Полибий 59, 85, 163, 165, 169, 171, 172, 200
Поппер К. 67

Расин Ж. 154, 176
Рикёр П. 413
Ришелье (А. Ж. дю Плесси) 273

Сенека 59, 354, 391, 408
Сократ 229–230, 237, 239, 240, 250, 252, 254, 289, 298, 313, 321–331, 335–344, 349–352, 358, 360, 362, 363, 367, 370–379, 382, 383, 391, 395, 398, 408, 410, 416, 424
Софокл 91, 96, 128, 397

Филипп Македонский 224, 298, 299, 357
Филодем 58, 59
Филострат Флавий 353
Фихте И. Г. 28
Фукидид 187–191, 193, 202, 207, 274, 297, 303, 311–313, 349, 350, 360, 392, 393, 397, 399, 409

Хабермас Ю. 423, 424
Хайдеггер М. 414, 415, 424

Эпиктет 332, 354, 358

Содержание

Вместо предисловия 5

ЛЕКЦИИ 1982—1983 гг.

Лекция от 5 января 1983 г. Первый час 13

Замечания о методе. — Обзор текста Канта: Что такое Просвещение? — Условия публикации: журналы. — Встреча христианского Aufklärung *и иудейского* Haskala: *свобода совести. — Философия и современность. — Вопрос о революции. — Две ветви критики.*

Лекция от 5 января 1983 г. Второй час 37

Идея несовершеннолетия: ни естественная беспомощность, ни авторитарный недостаток прав. — Выход из состояния несовершеннолетия и критическая деятельность. — Тень трех «Критик». — Трудности эмансипации: леность и трусость; поражение, предсказанное освободителям. — Движущая сила состояния несовершеннолетия: наложение повиновения/отсутствия рассуждения; путаница между частным/публичным использованием разума. — Проблематичные отклонения в конце текста Канта.

Лекция от 12 января 1983 г. Первый час 54

Напоминание о методе. — Определение предмета курса. — Parrêsia *и культура себя. — «Трактат о страстях» Галена. —* Parrêsia: *трудность уточнения термина; библиографические указания. — Устойчивость, многозначность, двусмысленность понятия. — Платон и тиран Сиракузский: образцовая сцена parrêsia. — Эхо «Эдипа». —* Parrêsia *против спора о доказательстве/наставлении. — Элемент риска.*

Лекция от 12 января 1983 г. Второй час 74

Несводимость паресиастического высказывания к высказыванию перформативному: подверженность риску / публичное выражение личного мнения / личное мужество. — Прагматика и драматика дискурса. — *Классическое использование понятия* parrêsia: *демократия (Полибий) и гражданство (Еврипид).*

Лекция от 19 января 1983 г. Первый час 88

Персонаж Иона в мифологии и истории Афин. — Политический контекст трагедии Еврипида: мир Никия. — История рождения Иона. — Алетургическая схема трагедии. — Импликация трех типов высказывания правды: оракул / признание / политический дискурс. — Структурное сопоставление «Иона» *и* «Эдипа-царя». — *Приключения правды в* «Ионе»: *двойная полуложь.*

Лекция от 19 января 1983 г. Второй час 110

Ион: ничто и из ничьих. — Три категории граждан. — Последствия политического вмешательства Иона: личная ненависть и общественная тирания. — В поисках матери. — Parrêsia, *несводимая к осуществлению власти и статусному состоянию гражданина. —Агонистическая игра высказывания истины: свобода и риск. — Исторический контекст: спор Клеона и Никия. — Гнев Креусы.*

Лекция от 26 января 1983 г. Первый час 125

Завершение сравнения «Иона» / «Эдипа»: *истина рождается не из расследования, а из сильных страстей. — Господство иллюзий и страстей. — Крик признания и обвинения. — Исследования Ж. Дюмезиля об Аполлоне. — Пересмотр дюмезилевских категорий применительно к* «Иону». — *Трагическая модуляция темы голоса. — Трагическая модуляция темы золота.*

Лекция от 26 января 1983 г. Второй час 144

Трагическая модуляция темы плодородия. — Parrêsia *как проклятие: публичное изобличение несправедливости сильного слабым. — Второе признание Креусы: голос исповеди. — Последние перипетии: замысел убийства при возвращении в Афины.*

Лекция от 2 февраля 1983 г. Первый час 161

Указание на текст Полибия. — Возвращение к «Иону»: вердикции божественные и человеческие. — Три формы parrêsia: *политико-статуарная; судебная; нравственная. — Политическая* parrêsia: *ее связь с демократией; ее укорененность в агонистической структуре. — Возвращение к тексту Полибия: отношение* isegoria/parrêsia. — Politeia *и* dunasteia: *размышление о политике как опыт.* Parrêsia *у Еврипида: «Финикиянки»; «Ипполит»; «Вакханки»; «Орест». — Дело Ореста.*

Лекция от 2 февраля 1983 г. Второй час 184

Прямоугольник parrêsia: *формальное условие / фактическое условие / условие истины / нравственное условие. — Пример правильного функционирования демократической* parrêsia *у Фукидида: три речи Перикла. — Плохая* parrêsia *у Исократа.*

Лекция от 9 февраля 1983 г. Первый час 197

Parrêsia: *обыденное использование; использование политическое. — Напоминание о трех образцовых сценах: Фукидид; Исократ; Плутарх. — Линии эволюции* parrêsia. — *Четыре великие проблемы античной политической философии: идеальный город; общие достоинства демократии и автократии; обращение к душе государя; соотношение философия/риторика. — Изучение трех текстов Платона.*

Лекция от 9 февраля 1983 г. Второй час 220

«Письма» Платона: состояние. — Разбор письма V: phônê *государственных устройств; причины неангажированности. — Изучение письма VII. — История Диона. — Политическая автобиография Платона. — Поездка на Сицилию. — Почему Платон соглашается:* kairos, philia, ergon.

Лекция от 16 февраля 1983 г. Первый час 234

Философский ergon. —*Сравнение с «Алкивиадом». — Реальность философии: мужественное обращение к власти. — Первое условие реальности: слушание, круг первый. — Философский труд: выбор; подход; применение. — Реальность философии как работы над собой (круг второй).*

Лекция от 16 февраля 1983 г. Второй час 256

Неудача Дионисия. — Платоновский отказ от письма. — Mathêmata versus sunousia. — *Философия как практика души. — Философское отступление VII письма: пять элементов знания. — Третий круг: круг знания. — Философ и законодатель. — Заключительные замечания о современных интерпретациях Платона.*

Лекция от 23 февраля 1983 г. Первый час 269

Необъяснимая пошлость политических советов Платона. — Советы Дионисию. —Диагностика, убеждение, предложение образа правления. Советы друзьям Диона. — Рассмотрение VIII письма. — Parrêsia *как основание политического совета.*

Лекция от 23 февраля 1983 г. Второй час 295

Философия и политика: необходимость соотношения и невозможность совпадения. — Киническая и платоническая деятельность по отношению к политике. — Новая историческая конъюнктура: размышления о новой политике единства после города-государства. От площади к душе государя. — Платоническая тема философа-царя.

Лекция от 2 марта 1983 г. Первый час 308

Ряд напоминаний о политической parrêsia. — *Точки эволюции политической* parrêsia. — *Главные вопросы античной философии. — Разбор текста Лукиана. — Онтолог дискурса вердикции. — Сократовская речь из «Апологии». — Парадокс политической неангажированности Сократа.*

Лекция от 2 марта 1983 г. Второй час 333

Завершение анализа «Апологии Сократа»: противопоставление parrêsia/*риторика. — Анализ «Федра»: общий план диалога. — Условия хорошего* logos'a. — *Истина как постоянная функция дискурса. — Диалектика и психагогия. — Философская* parrêsia.

Лекция от 9 марта 1983 г. Первый час 346

Исторические трансформации parrêsia: *от политической роли к роли философской. — Философия как практика parrêsia: пример Аристиппа. — Философская жизнь как мани-*

фестация истины. — Перманентное обращение к власти. — Всеобщая потребность. — Портрет киника у Эпиктета. — Перикл и Сократ. — Современная философия и мужество истины.

Лекция от 9 марта 1983 г. Второй час 364

Разбор «Горгия». — Признание у Платона: контекст изгнания риторики. — Три добродетели Калликла: epistemê; parrêsia; eunoia. — *Агонистическая игра против эгалитарной системы. — Сократова речь:* basanos и homologia.

Фредерик Гро. Обстановка курса 383

Послесловие переводчика 401

Предметный указатель 423

Именной указатель 426

Мишель Фуко

УПРАВЛЕНИЕ СОБОЙ И ДРУГИМИ

Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс
в 1982—1983 учебном году

Редактор издательства *О. В. Иванова*
Технический редактор *И. М. Кашеварова*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000
Подписано к печати 31.10.2011. Формат 60x84$^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 25. 1. Уч.-изд. л. 24. 0. Тираж 3000. Тип. Зак. № 4016.

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1
E-mail: main@nauka.nw.ru
Internet: www.naukaspb.com

Первая Академическая типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

Лекционный курс Мишеля Фуко «Управление собой и другими» был прочитан в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. Здесь Мишель Фуко развивает темы, обозначенные в «Герменевтике субъекта» (1981–1982 учебный год), и намечает некоторые идеи, которые получат развитие в двух последних томах «Истории сексуальности» («Использование удовольствий» и «Забота о себе»). Тексты лекций этого года должны были войти в книгу «Управление собой и другими», публикации которой помешала болезнь и смерть Фуко. Основным понятием курса стала *парресия* — многозначный термин, позволивший Фуко обозначить проблему высказывания правды в философском дискурсе, прослеживаемую от античности до наших дней. В [illegible] проблематизации Фуко заново [illegible] смысл философии как практики [illegible] себя, позволяющей управлять [illegible] Политика при этом оказывается [illegible] испытанием, через которое [illegible] ти

Для историков, философов [illegible] кто интересуется [illegible]